# LOS PUEBLOS DE INDIOS Y LAS COMUNIDADES

*Lecturas de*
HISTORIA
MEXICANA
2

972.01
G2165pu
ej.3

COLEGIO DE MÉXICO

BIBLIOTECA
INVENTARIO 2015
DANIEL COSIO VILLEGAS

BIBLIOTECA
DANIEL COSIO VILLEGAS
EL COLEGIO DE MEXICO

LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»

2

# LOS PUEBLOS DE INDIOS Y LAS COMUNIDADES

EL COLEGIO DE MEXICO
972.01/G2165pu/CE

# LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ
MANUEL MIÑO GRIJALVA
Coordinadores

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

# LOS PUEBLOS DE INDIOS Y LAS COMUNIDADES

Introducción y selección de
BERNARDO GARCÍA MARTÍNEZ

Pedro Carrasco • Peter Gerhard • Kevin Gosner • Danièle Dehouve • Nancy M. Farriss • Robert J. Knowlton Donald J. Fraser • Marie-Areti Hers • María del Carmen Velázquez

EL COLEGIO DE MÉXICO

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

346757

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*

*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/*

Portada de Mónica Diez-Martínez
Fotografía de Jorge Contreras Chacel

Primera edición, 1991

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0497-2

Impreso en México/*Printed in Mexico*

# ÍNDICE

BERNARDO GARCÍA MARTÍNEZ
Introducción VII

PEDRO CARRASCO
La transformación de la cultura indígena durante la colonia 1

PETER GERHARD
Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570 30

KEVIN GOSNER
Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714) 80

DANIÈLE DEHOUVE
Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII) 99

NANCY M. FARRISS
Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial 125

ROBERT J. KNOWLTON
La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX 181

DONALD J. FRASER
La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872 219

MARIE-ARETI HERS
Los coras en la época de la expulsión jesuita 257

MARÍA DEL CARMEN VELÁZQUEZ
Los apaches y su leyenda 289

# INTRODUCCIÓN

Bernardo García Martínez
*El Colegio de México*

El presente volumen contiene una compilación de artículos sobre diversos temas de la historia de los indios de México durante los siglos XVI al XIX, todos ellos publicados originalmente en la revista *Historia Mexicana*. Esta compilación, al igual que las comprendidas en otros volúmenes de la serie *Lecturas de Historia Mexicana*, es una de las varias publicaciones formadas para conmemorar los cincuenta años de vida del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

Este volumen en particular responde, además, a otras motivaciones adicionales. La revista nunca ha sido un foro particularmente orientado hacia esa modalidad temática y metodológica de la historiografía mexicana que se define como historia de los indios —o, como lo prefieren algunos, etnohistoria— y por ello muchos lectores pueden no asociar a *Historia Mexicana* con la especialidad. Esta compilación sin duda contribuirá a difundir entre los interesados un valioso material que de otro modo escaparía tal vez a su atención. Por otra parte, la naturaleza y la temática de los artículos aquí reunidos forman un conjunto que en sí mismo es interesante. Al seleccionarlos surgió un variado abanico de temas que, sin haberlo intentado deliberadamente, ha resultado muy representativo de lo que interesa y preocupa a este género del conocimiento histórico en México.

Durante los veinte primeros años de vida de la revista (1951-1971) la historia de los indios estuvo virtualmente au-

sente de ella, lo que en parte se explica por lo poco desarrollada o lo poco diferenciada que estaba aún la especialidad (con excepción de la historia prehispánica), al menos entre los historiadores mexicanos.[1] Así, las primeras contribuciones al tema que aparecieron en *Historia Mexicana*, como "Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios", de Silvio Zavala (publicado en 1952),[2] e "Indio y propiedad en Oaxaca", de Moisés González Navarro (aparecido en 1958) se inscribían en la tradición, fecunda por cierto, de la historia jurídica e institucional. Más tarde, "La despoblación del México central en el siglo XVI", de Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, "La población indígena de México en el siglo XVII", de José Miranda (ambos publicados en 1962), y el breve ensayo "Los indios flecheros", de María del Carmen Velázquez (de 1963), reflejaban una mayor proximidad con los métodos, problemas, preocupaciones y modalidades de la naciente especialidad, definidos en buena medida por la obra de Charles Gibson y los propios Woodrow Borah y José Miranda. La publicación en 1970 de "Cacicazgos coloniales en el valle de Oaxaca", de William B. Taylor, marcó definitivamente un parteaguas en la revista al dar entrada a un estudio representativo de lo más sofisticado de esta rama del conocimiento. Este artículo analiza pormenorizadamente el proceso de declinación de la posición política de la nobleza indígena, que en Oaxaca estuvo, sin embargo, acompañada por la conservación de privilegios y patrimonios.[3]

[1] La revista publicó por entonces varios artículos sobre asuntos prehispánicos, y ha continuado haciéndolo. Pero la historia prehispánica, por sus particularidades metodológicas y las limitaciones de su entorno espacial, entra dentro de una especialidad aparte que no toca traer a consideración en este lugar.

[2] El artículo pasó más tarde a formar parte del libro *Los esclavos indios en Nueva España*, publicado en 1968. Dos años después el propio Zavala dio a *Historia Mexicana* un breve estudio complementario: "Los esclavos indios en Guatemala".

[3] Desafortunadamente la traducción de ese artículo fue muy deficiente, y ésa es la razón por la que no se incluye aquí. En 1972 apareció íntegro en su versión original como parte de *Landlord and peasant in colonial Oaxaca*, celebrado libro del propio Taylor (actualmente profesor de la Uni-

Ha sido precisamente en las dos últimas décadas que la especialidad ha tenido un mayor desarrollo. Más que por su tema formal, los indios (que lo mismo pueden ser objeto de la historia social, la del arte o cualquiera otra), la especialidad se ha diferenciado en virtud de la metodología que la orienta y de la naturaleza de las fuentes de que se sirve. En ella han adquirido importante lugar, por ejemplo, el enfoque antropológico y los testimonios en lenguas indígenas. Asimismo, el examen de las colectividades o corporaciones y el de la conducta colectiva o comunitaria ha prevalecido sobre el de los individuos. Actualmente el vasto terreno de la historia de los indios de México es cultivado por historiadores y antropólogos, cortados algunos con los moldes de esa moderna disciplina híbrida que es la etnohistoria, y la producción sumada de todos es cuantiosa. El modesto lugar que *Historia Mexicana* ocupa en ese conjunto se explica porque gran parte de la producción de este género, de corte etnohistórico y referida casi toda al siglo XVI, se volcó desde un principio hacia medios muy específicos para su difusión.[4] Significativamente, gran parte de los artículos que *Historia Mexicana* ha publicado sobre los indios se ocupan de temas de los siglos XVIII y XIX, de los que, por contraste, la corriente etnohistórica casi no se ha ocupado.

En los años más recientes la revista ha mantenido una participación muy limitada en la publicación de estudios derivados de esta especialidad.[5] Pero esto no significa que el tema de la historia de los indios no aparezca en artículos diversos. De hecho, la historia de los indios está presente cada

versidad de Virginia).

[4] Por ejemplo, en México, en la revista *Estudios de cultura náhuatl*, de la UNAM, o en diversas publicaciones del INAH.

[5] Entre las contribuciones más recientes figuran "Tres documentos pictográficos sobre tributación indígena del estado de Guerrero (siglo XVI)", de Xavier Noguez, publicado en 1986, y "Condiciones del trabajo de repartimiento indígena en la Nueva Galicia en el siglo XVII", de Agueda Jiménez Pelayo, aparecido en 1989. En esta compilación pudo haberse dado lugar a alguno de ellos, pero son tan recientes y accesibles que ha parecido conveniente ceder el lugar que ocuparían a otros que ya no circulan tan profusamente.

vez más aun en estudios que no se ocupan de ella frontalmente, en particular los que abordan problemáticas jurídicas, económicas y demográficas.[6] Esto es un resultado natural del avance en el conocimiento de la historia de México. Artículos como los reunidos en esta compilación han contribuido a resaltar la importancia, el significado y el dinamismo de la sociedad indígena en esa historia, de tal modo que ya no es posible ignorar su papel en la mayor parte de la producción historiográfica, ni dejarla como objeto de un tema marginal en ella, al menos en lo relativo a la colonia y el siglo XIX. Estos trabajos también han puesto su parte en la difusión de una metodología interdisciplinaria, cuyas ventajas se hacen patentes día con día.

Los artículos reunidos en esta compilación fueron publicados entre los años de 1972 y 1984 y se cuentan entre los más relevantes que, en su género, han aparecido en *Historia Mexicana*. Su relativa antigüedad en nada demerita su calidad y su vigencia. Como ya quedó adelantado, estos estudios ofrecen conclusiones interesantes y autorizadas sobre una amplia gama de asuntos. Tan es así que del conjunto de estos artículos se puede desprender una imagen razonablemente completa de lo que es la historia de los indios, de sus métodos, y de los problemas que afronta, lo que resulta tanto más afortunado cuanto más se toma en cuenta que no existe un texto sintetizado y englobador del tema. La compilación que aquí se hace ofrece, además, la posibilidad de una aproximación multirregional al tema, cosa que puede ayudar al lector a encaminarse hacia la superación de la perspectiva notablemente regionalista que prevalece en los estudios sobre la historia de los indios de México.

* * *

El paso de la época prehispánica a la colonial marcó sin duda un parteaguas fundamental en la historia de los indios. Los cambios que ocurrieron entonces fueron muy profundos

[6] Un buen ejemplo de esto es un artículo que Carlos Sempat Assadourian publicó en 1989: "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial".

y a resaltarlos está dedicado el artículo inicial de esta compilación, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", de Pedro Carrasco (antropólogo y actualmente profesor de El Colegio de México), publicado por la revista en 1975.[7] El autor pone énfasis en los aspectos de esta historia que más pueden interesar a los antropólogos: estratificación social, gobierno local, economía, parentesco, religión. Se trata de una síntesis centrada en el estudio de los cambios sociales que explican esa transformación.

El segundo artículo complementa el tema de las innovaciones que siguieron a la conquista al examinar con mucho detalle una de ellas, la implícita en la modificación del patrón de asentamiento predominante. El artículo de Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", publicado en 1977, introdujo una temática virtualmente nueva en la historiografía del siglo XVI al destacar, desde su óptica, la existencia de un "primer programa" de reasentamientos de la población indígena, que tuvo bastante éxito y cuyo desarrollo debe ser considerado conjuntamente con el del programa de congregaciones más estudiado y conocido de fines del siglo XVI.[8]

Como podrá notarse, los pueblos —unidades sociales de los grupos indígenas según los describe Carrasco— se situaron desde un primer momento en el eje de la historia de los indios coloniales, de la cual fueron los sujetos principales. A los pueblos —unidades políticas de estructura corporativa según otra definición— estuvieron referidas no sólo las congregaciones, sino también los sistemas de tributación y de trabajo, las instituciones políticas, y los asuntos de jurisdicción y propiedad. Huelga decir que la decadencia de la nobleza indígena, el replanteamiento de los derechos sobre la

[7] Se había publicado previamente en inglés, con el título "The Mesoamerican Indian during the colonial period", en *Indian Mexico: Past and present*, Betty Bell, ed. Los Angeles, University of California Latin American Center, 1967.

[8] Este artículo se hizo merecedor del *Howard F. Cline Memorial Prize*, otorgado por la *Conference on Latin American History*, por haber sido calificado como el mejor artículo sobre etnohistoria latinoamericana en el año 1978.

tierra, y la difusión de una economía monetaria, entre otros, constituyen grandes temas en la historia de los indios durante la época colonial temprana.

En el tercer artículo de esta compilación, Kevin Gosner (actualmente profesor de historia en la Universidad de Arizona) se ocupa de un tema que refleja el desenlace de algunos de los procesos de cambio más relevantes ocurridos en los pueblos de indios durante el siglo XVII. Se trata de "Las elites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", publicado originalmente en 1984. Los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas compartieron muchos rasgos de su historia con los de otras partes de Mesoamérica. La historiografía refleja en ellos, sin embargo, un estado de tensión tal vez más acusado que en otros lugares. Se aceptaba como válida la explicación de que las elites tradicionales habían desahogado sus inquietudes y frustraciones con la revuelta de 1712. Gosner demuestra que no fue así. Las elites tradicionales no participaron en ella; fueron, en cambio, los miembros de un naciente grupo de poder quienes buscaban ganar influencia.

En la cuarta pieza de la compilación, "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)", publicado en 1984,[9] Danièle Dehouve (investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique, de París) se refiere también a los resultados últimos de un proceso iniciado en el siglo XVII, que fue no menos relevante para la historia de los indios: el de la fragmentación de los pueblos. Dehouve analiza las relaciones de ese proceso con la política fiscal y las condiciones del trabajo, y asimismo atiende a algunas de las implicaciones de ese proceso en la tenencia de la tierra. Para ella las secesiones de los pueblos fueron producto de una estrategia de supervivencia alimentada por las necesidades de las localidades más pequeñas.[10]

[9] Se publicó después en inglés, ilustrado con unos mapas, con el título "The 'secession' of villages in the jurisdiction of Tlapa (18th century)", en *The Indian Community of colonial Mexico: Fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*, Arij Ouweneel y Simon Miller, eds. Amsterdam, CEDLA, 1990.

[10] Este artículo y el anterior, junto con otros que también fueron publicados en *Historia Mexicana* en 1984 y 1985, se derivaron de otras tantas

En el siglo XVIII la intervención del gobierno español en los asuntos de los indios se hizo más intensa, y de ello hay muestras en el control y la eventual confiscación de las cajas de comunidad y en la política de hispanización, por citar sólo dos ejemplos. Los pueblos, o algunos de ellos, encontraron el modo de acomodarse a las nuevas exigencias, cosa que ocurría al tiempo que habían entrado en crisis elementos cruciales de su estructura tradicional —elites, gobierno, etc.—, y eso los obligaba a intentar superarlas. En este contexto, que es en el que surgieron nuevas elites y nuevas estructuras corporativas como las analizadas en los estudios anteriores, cobraron renovada significación las cofradías. Nancy Farriss (profesora de la Universidad de Pennsylvania), dedicó su artículo "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", de 1980, quinto de esta compilación, a las "haciendas de cofradías", de cuyo estudio se desprenden importantes observaciones sobre las relaciones entre la comunidad indígena y la propiedad privada y sobre la función social y económica de las cofradías. Estas haciendas, inspiradas en la estancia de ganado mayor y surgidas desde fines del siglo XVII, fueron bien administradas por las cofradías de los pueblos durante muchos años, y protegidas por los eclesiásticos, que veían en ellas una propiedad corporativa de la iglesia. Sin embargo, siguiendo el ataque de los oficiales reales contra las cajas de comunidad en 1777, el obispo Piña y Mazo procedió a venderlas para invertir su dinero en censos sobre las mismas estancias o sobre estancias españolas, lo que llevó no sólo a su descomposición sino a alteraciones sustanciales en la delimitación de las propiedades y el destino de sus productos.

Algunos investigadores han destacado en la intervención del gobierno español la existencia de una política anticorporativista, que por naturaleza iba en contra de los privilegios de los pueblos de indios. Su aplicación, sin embargo, se vio limitada por los acontecimientos de las primeras décadas del

---

ponencias preparadas para un simposio sobre la historia de los indios organizado por quien esto escribe en el 44 Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en Manchester en 1982.

siglo XIX. Como quiera que haya sido, esa política cobró fuerza a partir de 1820 con el respaldo del liberalismo, el que además promovió un proceso de privatización de la tierra. Fue en medio de esas inquietudes que los pueblos de indios, en tanto que cuerpos políticos de estructura corporativa, encontraron su fin.

Robert J. Knowlton (de la Universidad de Wisconsin-Stevens Point), publicó en 1978 "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX", un estudio de la desamortización de bienes comunales (en especial los de los pueblos de indios) en el estado de Jalisco. En éste que es el sexto artículo de la antología, Knowlton muestra que la tendencia hacia la privatización arrancó por lo menos desde 1825, de manera que cuando se promulgó la Ley Lerdo no se hizo otra cosa que agregar un elemento más al proceso en curso. Agrega además que la ambigüedad de la constitución de 1857, que se podía interpretar en favor de la preservación de los ejidos, no significó mucho, pues las propiedades municipales llamadas ejidos estuvieron desde un principio sujetas a la desamortización, en Guadalajara al menos.[11] Este artículo difiere de los anteriores por su enfoque y metodología, más alejados de la etnohistoria y más próximos a los de la historia política. Pero no por ello debe considerarse ajeno al género de la historia de los indios. Por el contrario, su enfoque ya ha dado muchos frutos en este terreno, y de él aún cabe esperar valiosos resultados. Además, ha sido con este enfoque que se ha abierto el poco pisado terreno de la historia de los indios en el siglo XIX.

Ya anteriormente, en 1972, Donald J. Fraser había publicado "La política de desamortización en las comunidades indígenas (1856-1872)", séptima pieza de esta compilación y muy relacionada con la anterior, donde examina las interpretaciones tradicionales que atribuyen las peores consecuencias de la Ley Lerdo a la interpretación que de ella se hizo en el porfiriato. Fraser, sin embargo, muestra que no

[11] *Historia Mexicana* acaba de publicar, en 1990, otro artículo de este autor, muy ligado a la misma temática: "La división de tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán".

hay diferencias de fondo entre la política porfiriana y la de 1856-1872. El liberalismo temprano fue pródigo en legislación anticomunal, y la Ley Lerdo estuvo dirigida contra toda propiedad comunal y no sólo contra la de la iglesia.

La octava y la novena piezas de esta compilación son marginales en cuanto a la ubicación de sus temas y los rasgos culturales de los grupos indígenas involucrados. Pero no por ello dejan de ser ilustrativas de la historiografía dedicada a los indios mexicanos, y muestran, tan bien como las anteriores, el dinamismo de su historia y la importancia de los cambios operados a lo largo de ella. Marie-Areti Hers publicó en 1977 su artículo "Los coras en la época de la expulsión jesuita", que se centra en el estudio de la revaloración de algunos cultos indígenas hacia 1767, para lo que resulta de inestimable valor un informe contemporáneo del comandante de la provincia, Vicente Cañaveral Ponce de León. "Los apaches y su leyenda", publicado en 1974, de María del Carmen Velázquez (profesora de El Colegio de México), resume brevemente algunos testimonios históricos sobre los apaches. Originados entre 1769 y 1789, estos testimonios muestran el contraste entre distintas percepciones que los españoles tuvieron de esos indios, vistos en un primer momento como respetables indios de guerra y más tarde como salvajes caníbales.

Varios años, y en algunos casos muchos, han transcurrido desde la publicación original de los artículos aquí incluidos, y sin duda son numerosas las correcciones que se les pudieran hacer. Aun los propios autores convendrían en introducir ciertas modificaciones. La historiografía más reciente ofrece una visión modificada de algunos de los procesos de cambio referidos en ellos, y una caracterización más acabada de ciertas instituciones y periodos. Pero al mismo tiempo muchos de los planteamientos hechos en estos artículos, tal vez la mayor parte, permanecen vigentes y hacen surgir problemas de investigación o interpretación con tanta intensidad como ocurrió en el tiempo en que se publicaron.[12]

[12] *Historia Mexicana* ha publicado otras colaboraciones de diversos investigadores. Pueden citarse entre ellas "La evolución del pueblo rural

Debe destacarse, como un rasgo significativo, el hecho de que algunos de los artículos reunidos en esta compilación ofrecieron las primicias de futuras publicaciones. Sus autores dieron a *Historia Mexicana* fragmentos de futuros libros o adelantos de algunos de los planteamientos que luego presentaron en ellos. Y esto no es poca cosa, habida cuenta de que entre esos libros se cuentan obras tan meritorias como el ya clásico *Landlord and peasant in colonial Oaxaca* (1972), de William B. Taylor, el laureado *Maya society under colonial rule* (1984), de Nancy Farriss, y el reciente *Quand les banquiers étaient des saints* (1990), de Danièle Dehouve, obras todas ellas fundamentales para el conocimiento de la historia de los indios de México.

---

mexicano (1519-1975)", de Peter Gerhard, publicado en 1975, donde se hace una breve recapitulación sobre las modalidades de la concentración de la población rural; "Agricultura colonial temprana y transformación social en Tepeapulco y Tulancingo (1521-1610)", de Jesús Ruvalcaba Mercado, de 1984, que estudia las modalidades introducidas a raíz de la conquista en los sistemas locales de cultivo y comercialización; "El gobierno indígena colonial en Xochimilco (siglo XVI)", de Juan Manuel Pérez-Zevallos, también de 1984, que analiza el establecimiento de la ciudad de Xochimilco con base en las ordenanzas de cabildo de 1553; "Encomienda, cabildo y gubernatura indígena en Yucatán (1541-1583)", de Sergio Quezada, aparecido en 1985, que examina las circunstancias en que ocurrió el establecimiento de los cuerpos de república en los pueblos yucatecos; "Consumo forzoso en Cochabamba y Chiapas durante la época colonial", de Brooke Larson y Robert Wasserstrom, de 1982, donde se hace un detenido estudio comparativo de la evolución de los sistemas de producción e intercambio, y "Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma", de T. G. Powell, publicado en 1972, que refiere diversos aspectos de la insensibilidad de los gobiernos liberales ante las cuestiones rurales en relación con la ambigua e incontrolada aplicación de la Ley Lerdo.

Referencias de los artículos incluidos en este volumen, los cuales se publican en edición facsimilar:

FRASER, Donald J.

1972 "La política de desamortización en las comunidades indígenas (1856-1872)", XXI:4 [84], (abr.-jun.), 615-652.

VELÁZQUEZ, María del Carmen

1974 "Los apaches y su leyenda", XXIV:2 [94], (oct.-dic.), 161-176.

CARRASCO, Pedro

1975 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", XXV:2 [98], (oct.-dic.), 175-203.

GERHARD, Peter

1977 "Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570", XXVI:3 [103], (ene.-mar.), 347-395.

HERS, Marie-Areti

1977 "Los coras en la época de la expulsión jesuita", XXVII:1 [105], (jul.-sept.), 17-48.

KNOWLTON, Robert J.

1978 "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX: notas sobre Jalisco", XXVIII:1 [109], (jul.-sept.), 24-61.

FARRISS, Nancy M.

1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial: algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", XXX:2 [118], (oct.-dic.), 153-208.

DEHOUVE, Danièle

1984 "Las separaciones de pueblos en la región

de Tlapa (siglo XVIII)'', XXXIII:4 [132], (abr.-jun.), 379-404.

GOSNER, Kevin

1984 ''Las elites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)'', XXXIII:4 [132], (abr.-jun.), 405-423.

# LA TRANSFORMACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA DURANTE LA COLONIA

Pedro CARRASCO *
*State University of New York at Stony Brook*

EL ESTUDIO DEL INDIO en México ha tocado en su mayor parte a los antropólogos, quienes han producido una cantidad considerable de trabajos, unos dedicados a las culturas prehispánicas, otros a las comunidades indígenas modernas. En algunas regiones puede observarse la continuidad de elementos culturales prehispánicos y modernos; sin embargo, los cambios en la vida indígena durante el período colonial y el siglo XIX fueron fundamentales y no es posible comparar directamente las culturas prehispánicas con las modernas sin tomar en cuenta que durante la colonia se desarrolló un tipo estable de comunidad y de cultura indígenas básicamente distinto tanto de la situación prehispánica como de la moderna.

Claro está que la estructura de la comunidad indígena colonial se explica en base de la situación social de su tiempo y los historiadores han concentrado sus estudios en los aspectos que relacionan al indígena con el régimen colonial en su

* Este artículo es una ampliación del que publiqué en inglés en *Indian Mexico — Past and present* (Ed. Betty Bell, Los Angeles, University of California, 1967). La documentación principal se encuentra en los trabajos de José MIRANDA y Silvio ZAVALA en *La política indigenista en México — Métodos y resultados* (México, Instituto Nacional Indigenista, 1973), así como en el libro de Charles GIBSON: *Los aztecas bajo el dominio español* (México, Siglo XXI editores, 1964). Añado citas bibliográficas únicamente en referencia a citas y en algunos casos concretos no discutidos en esas obras. El marco geográfico es fundamentalmente la zona náhuatl del centro de México.

totalidad: instituciones como el tributo, la encomienda, el repartimiento, las congregaciones y la cristianización. Aceptando todo esto como fundamental, el antropólogo echa de menos, sin embargo, estudios del indígena colonial que aporten un cuadro completo de la cultura de la comunidad comparables a los estudios de comunidad sobre los indígenas modernos. Igualmente se nota la falta de material suficiente en los estudios sobre el indio colonial para poder hacer comparaciones detalladas con instituciones fundamentales de la cultura prehispánica o para analizar los comienzos de instituciones básicas en las culturas modernas, por ejemplo el compadrazgo o el sistema de cargos. Esta falta se debe en parte muy importante a la escasez de fuentes sobre esos temas. Es justo que los estudiosos hayan concentrado su atención en los aspectos de la vida indígena mejor documentados, pero también es preciso plantear las cuestiones suscitadas sea por el material prehispánico o por el moderno. De ese modo algunos datos de la documentación colonial cobran mayor sentido e importancia al darnos cuenta de las funciones sociales que la documentación colonial apenas registra y de su trascendencia para comprender la cultura prehispánica y su destrucción o los orígenes de las culturas indígenas modernas. La documentación de cada período histórico es generalmente diferente porque abunda en informes sobre ciertos aspectos de la cultura más que otros debido al diferente tipo de documento que cada época produce. El tomar en cuenta la cultura indígena a lo largo de todo el proceso histórico, además de darnos una visión dinámica de conjunto, nos permite también precisar mejor el cuadro de cada una de las etapas de su desarrollo.

En este artículo trato de identificar la transformación colonial de la sociedad y de la cultura indígenas en los aspectos que más interesan al antropólogo relacionándola con la situación social global de la conquista y de la colonia, pero apuntando también a los antecedentes prehispánicos y a los desarrollos que desembocarían en la formación de las culturas indígenas modernas.

## La comunidad indígena

A la larga y desde el punto de vista de las culturas indígenas actuales, el principal cambio cultural y social que sucedió a la conquista consistió en la transformación de los reinos indígenas independientes en comunidades campesinas, junto con la simplificación de la estratificación social indígena y los cambios en el gobierno, la religión y todos los demás aspectos de la cultura motivados por esta transformación de las unidades sociales indígenas y su incorporación a un sistema social más amplio. Pero esto es el resultado de un largo período de transformación. En muchos aspectos la situación era muy diferente en la colonia, cuando la población indígena constituía la mayoría del país. Como fuente principal de tributo y de mano de obra, era el sostén fundamental de la economía. El indio ocupaba entonces muy diferentes posiciones dentro del sistema de estratificación social, aunque estaba relegado a los niveles más bajos. Había numerosos indígenas urbanos en la ciudad de México y en todas las ciudades principales, y en las comunidades indígenas existían marcadas divisiones sociales entre la nobleza, los maceguales y los renteros. Al iniciarse la guerra de independencia, todos los distritos de la cuenca de México aún tenían una mayoría indígena de más del 85 por ciento, y la misma ciudad de México era indígena en un 24 por ciento.

Las unidades políticas más amplias de la Mesoamérica prehispánica eran grupos de ciudades-estado, cada una con su propio señor, pero bajo la supremacía de una ciudad capital y su soberano. Estos reinos dominaban además otras ciudades de las que recibían tributos. Después de la conquista los españoles utilizaron en algunas ocasiones las jurisdicciones de los imperios prehispánicos. Como ha demostrado Gibson, las zonas en donde se reclutaban trabajadores para el repartimiento equivalían a los territorios anteriores de los reinos de Tetzcoco y Tlacopan. Como regla, sin embargo, los españoles dividieron los grandes reinos e imperios en los señoríos o ciudades-estado que los constituían, los cuales for-

maron comunidades indígenas separadas, y los señoríos que antes pagaban tributos al imperio azteca cesaron de inmediato en esta conexión. Consumada la conquista de la ciudad de México, Cortés convocó en Coyoacán a una junta de todos los señores de la tierra en la que, a la par que repartió los pueblos entre los españoles, dijo a los señores que se les libraba del dominio de Tenochtitlan y les devolvió las tierras de que ésta se había apoderado. Las unidades políticas más pequeñas que se pueden describir como ciudades-estado independientes —Huexotzinco, Cholula o Cuitláhuac, por ejemplo— continuaron como unidades administrativas separadas. Los antiguos señoríos locales, por lo tanto, hubiesen sido independientes o no, se convirtieron en las unidades sociales de los grupos indígenas, de modo que la solidaridad social de éstos se vio fragmentada y limitada al nivel de las comunidades locales, o como se les llamó, repúblicas de indios. En éstas pronto se introdujo gradualmente a partir de la década de 1530 un sistema de gobierno modelado según el del municipio español, con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y la responsabilidad colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra. Son unidades sociales en las que continuaron formas de organización prehispánicas y que se pueden comparar también con las comunidades campesinas en la Europa y del viejo régimen o con las reservaciones indígenas de otros países coloniales.

Cada república de indios comprendía varios poblados, así como tierra de cultivo y monte. La sede central del gobierno local, la cabecera, se subdividía frecuentemente en barrios y era la residencia del antiguo señor o *tlatoani,* ahora llamado cacique, y de los oficiales de república. La cabecera podía tener como "sujetos" otros pueblos cuyos señores no tenían el rango de *tlatoani.* Tenían también aldeas alejadas llamadas estancias, o barrios, las cuales estaban generalmente en torno a la cabecera, pero a veces dispersos o intercalados con estancias de otras cabeceras. El hecho de que algunas ciudades prehispánicas tuvieran subdivisiones cada una con su *tlatoani* complica más el cuadro; en estos casos se crearon unidades

administrativas únicas para cada ciudad, y aunque se conservaron las subdivisiones, se les consideró generalmente como barrios. La cabecera, además de contar con los edificios públicos y los funcionarios locales, era la residencia de la mayor parte de los indios nobles. Las aldeas estaban pobladas a menudo por renteros de los nobles. Al disminuir la población en los siglos XVI y XVII se llevaron a cabo las congregaciones de las comunidades indígenas dispersas, concentrándose en comunidades más compactas. Esta política se justificó por la mayor eficiencia en el gobierno y la administración religiosa, pero obviamente facilitó la ocupación de tierras por los españoles, y de este modo las nuevas poblaciones indígenas compartieron la tierra con las propiedades privadas, las haciendas.

La transformación fundamental de la sociedad indígena consistió en la supresión de las instituciones políticas mayores, la disminución del tamaño e importancia de la nobleza, la posición de ésta al servicio de los conquistadores, la conservación de la masa campesina y la cristianización forzada como medio de dominio ideológico. Estos cambios sociales explican las modificaciones de la cultura indígena. Continuaron con pocos cambios los usos relacionados con la vida familiar y económica de los campesinos indios: la técnica y la organización de la producción familiar, así como creencias y ritos relacionados con estas actividades. Las formas de gobierno local fueron reorganizadas por el régimen colonial, pero éste aprovechó rasgos del sistema preexistente, como el régimen de la tierra en barrios (calpules) y pueblos, y el sistema de organizar localmente las obras públicas y la recaudación de tributos. En cambio, desaparecieron rápidamente elementos culturales más estrechamente ligados con las estructuras sociales indígenas de mayor alcance y con los grupos dominantes: las formas de organización política, militar y religiosa de los imperios indígenas con sus aspectos materiales de pirámides, templos y palacios, arte religioso pagano y atavíos ceremoniales. Las pictografías indígenas constituyen fuentes importantes para el conocimiento de la cultura

prehispánica y del indio colonial. Las pinturas de tema religioso fueron casi todas destruidas por el celo de los misioneros, aunque hay códices coloniales de este tema cuya pintura y conservación se debe también a los misioneros que se interesaron en el conocimiento de la religión aborigen. Pero sí se continuaron pintando anales históricos que servían para mantener y defender los intereses locales de caciques y comunidades indígenas, así como mapas de terrenos, padrones de tributarios y otros documentos administrativos de uso local, en los cuales la escritura en idioma indígena con caracteres latinos sólo se generalizó gradualmente en el siglo XVI.

La nobleza indígena fue el vehículo para la conservación de algunos elementos de la cultura prehispánica, como las tradiciones históricas y, durante algún tiempo, artesanías de lujo, pero la nobleza fue también el grupo indígena que más aceptó, o a quien se le permitió aceptar, la cultura española. Fue objeto de los mejores intentos educativos; sus privilegios y su mejor posición económica y social permitieron que adoptara más bienes y costumbres de origen español. Algunos elementos de la cultura aborigen fueron aceptados o dejaron rastros incluso en la parte más refinada de la cultura española colonial. Por ejemplo, el arte plumaria elaboró imágenes y objetos de culto para las iglesias; los canteros y escultores indios puestos a construir templos dejaron su huella en los primeros estilos coloniales, y los conquistadores pronto se aficionaron al chocolate.

## Estratificación social

Los indios en su totalidad formaban un estamento o categoría social sujeto a un régimen de derecho peculiar distinto del que regía para el resto de la población colonial. Entre los indios, los nobles formaban un subgrupo con privilegios bien definidos, claramente distinguidos del común de los maceguales. A la larga la administración española afectó el sistema de estratificación indígena igualando todas las capas sociales a un mismo nivel, pero este proceso tomó mucho

tiempo. En el siglo XVI las diferencias sociales dentro de la sociedad indígena eran muy marcadas, y, a pesar de muchos cambios, la nobleza indígena sobrevivió hasta el fin de la colonia.

La mayor parte de la población la formaban los macegua-les o plebeyos, y dentro de éstos eran un grupo numeroso los terrazgueros de los nobles. Algunos indios todavía tuvieron esclavos durante los primeros años de la colonia pero la esclavitud de los indios desapareció alrededor de 1550. La clase de los terrazgueros sí fue numerosa y perduró por mucho más tiempo. Se les llamaba también renteros o con el nahuatismo mayeques (literalmente "braceros"). Zorita distingue para la época prehispánica entre los *teccaleque,* cuyo tributo estaba destinado a determinados funcionarios públicos, y los renteros o mayeques en las tierras patrimoniales de los nobles; pero los documentos coloniales ya no hacen esta distinción. Durante el siglo XVI se puede definir a los terrazgueros bien como maceguales que pagaban tributo a los indios nobles y no a la corona española, o como arrendatarios de tierras de los nobles y exentos del pago del tributo. La complejidad de las instituciones prehispánicas y los trastornos de la conquista dieron lugar a la confusión entre las tierras patrimoniales y las de los funcionarios, entre el concepto de renta y el de tributo, y los españoles no siguieron una política consistente para resolver la situación legal de esas tierras. La disminución de la población y las dificultades financieras obligaron a la corona, desde 1560, a suprimir las exenciones de tributo, con lo cual los terrazgueros acabaron generalmente por fundirse en la clase de los maceguales. Antes, los terrazgueros habían sido muy numerosos, en algunos lugares la mayoría, por ejemplo en Quauhtinchan, donde según las cuentas de las autoridades españolas eran el 57 por ciento de la población.[1]

1 Woodrow BORAH y Sherburne F. COOK: "Quelle fut la stratification sociale au centre du Mexique durant la premiere moitié du siècle?", en *Annales — Economies, Sociétés, Civilisations,* XVIII, pp. 226-258.

Se conocen mejor los cambios ocurridos en la nobleza indígena porque se dispone de documentos sobre tierras, tributos y muchos otros temas. En la colonia se reconocían dos rangos de nobleza: los caciques, que eran los sucesores de los reyes o señores prehispánicos *(tlatoque* o *teteuctin),* y los principales *(pipiltin* en náhuatl; singular *pilli),* parientes de los caciques o sucesores de los *pipiltin* precortesianos. El término principal se usó también para todos los que ocupaban o habían ocupado puestos de república. Aunque las capas altas de la sociedad indígena sufrieron mucho durante la conquista, los españoles gobernaron a través de los nobles indios, a quienes concedieron importantes privilegios. En casi todas las comunidades los caciques conservaron sus títulos, así como sus tierras y terrazgueros. Sus privilegios y su nivel de vida indican una españolización mayor que la de los plebeyos. Se les permitía llevar espada, vestir a la española, montar caballo y usar el título de don. Gracias a su riqueza podían emprender actividades económicas como la cría de borregos, y construir y amueblar sus casas a la española. Los caciques se casaban dentro de su rango y el orgullo de su origen llevó a algunos de ellos, como Tezozómoc, Chimalpahin e Ixtlilxóchitl, a escribir crónicas importantes.

Algunos indios nobles se casaron con españolas, como don Martín Montezuma, hijo del emperador, y don Constantino Huitzimengari, sucesor del *cazonci* o rey de Michoacán. El caso más notable es el de don Diego Luis de Montezuma, hijo de don Pedro Tlacahuepantzin (o Montezuma) y nieto del emperador, el cual fue mandado a España y casó con una española, doña Francisca de la Cueva. El hijo de éstos, don Pedro, fue el primer conde de Montezuma: uno de sus sucesores volvería a la Nueva España como virrey a principios del siglo XVIII. Pero estos casos fueron muy pocos; más frecuentes fueron los casamientos de indias nobles con españoles, que de este modo se hacían de propiedades de la nobleza indígena. Hay casos bastante bien documentados como el de doña Isabel de Montezuma, que tuvo tres maridos españoles, doña Leonor de Montezuma, doña Ana, hija de Ne-

zahualpilli de Tetzcoco, doña Ágata María, hija de Quetzalmazatzin de Chalco, y varias otras.

En sus relaciones con la corona los indios nobles compararon sus casas nobles *(teccalli)* con los mayorazgos de Castilla, y como las normas de sucesión prehispánicas eran en muchos casos diferentes, se adoptaron las reglas de la nobleza castellana. Los nobles indios ocupaban una posición privilegiada en el gobierno de las comunidades. Por lo general eran los únicos con el derecho de elegir y ser elegidos a puestos de república. Además, en los primeros años de la colonia la audiencia mandaba a indios nobles a manera de jueces visitadores para resolver problemas de comunidades fuera de las suyas propias. También tenían fuero especial y el derecho de tratar directamente con la audiencia.

El poder económico de la nobleza indígena se basaba en sus tierras y terrazgueros, así como en los derechos a recibir, como caciques o como oficiales de república, indios de servicio y un sueldo procedente del tributo de la comunidad. Además estaban exentos de tributo y recibieron mercedes de tierras y licencias para empresas económicas con mucha más frecuencia que los maceguales. Su riqueza disminuyó cuando la despoblación diezmó el número de sus terrazgueros y se obligó a éstos a pagar el tributo a la corona.

El poder de los caciques decayó paralelamente a la decadencia de la encomienda. Ambas instituciones contienen características de una sociedad feudal: los caciques, como aristocracia indígena, conservaron parte de sus señoríos tanto en puestos públicos como en sus propiedades; los encomenderos, privilegiados de la conquista, trataron de establecer señoríos semejantes a los del medievo español, aprovechándose de la lejanía de la metrópoli y de las condiciones primitivas de la economía colonial que tuvo que usar el sistema de dar pagos en tierra y en especie. En ambos casos, la corona logró separar los derechos políticos de los económicos, afirmando su indiscutible supremacía al asumir los derechos políticos que tuvieron los caciques y ambicionaban los encomenderos, y

transformando los derechos económicos en pensiones o en propiedades privadas sin rastro de feudalismo.

La negación de derechos de jurisdicción a los encomenderos es semejante a la separación del rango de cacique del puesto de gobernador de la comunidad indígena. De la misma manera que la corona señaló estrictamente el tributo que debía darse al encomendero, los pagos que los terrazgueros harían a la nobleza indígena fueron también tasados por las autoridades españolas. Así como el encomendero vino a ser un pensionado que recibía tributos sin ser propietario de las tierras, los terrazgueros de los caciques llegaron a ser considerados no arrendatarios de las tierras de los caciques, sino tributarios que pudieron ser transferidos del dominio de los caciques al de la corona. Los encomenderos comenzaron a recibir pagos de las cajas reales; de modo semejante los caciques, al menguar su poder sobre la tierra y los terrazgueros, recibieron pagos procedentes del tributo de su comunidad. Al abolirse el trabajo forzado para sustituirlo por la nueva institución del repartimiento, también se señaló a los caciques cierto número de personas para servirles mediante remuneración. Los caciques más ricos pudieron recurrir al sistema de repartimiento al igual que los terratenientes españoles. Cuando los terrazgueros se convirtieron en maceguales tributarios de la corona, los caciques perdieron en ciertos casos la tierra que aquéllos les cultivaban. Gran parte de la tierra que conservaron los caciques pasó a manos de españoles y mestizos por ventas o matrimonios.

## Gobierno local

Durante los primeros años después de consumada la conquista, los señores indios continuaron, bajo el control de los encomenderos, a cargo del gobierno de sus señoríos. En algunos casos fueron reemplazados con caciques impuestos por los españoles, bien fueran de origen noble —aunque sin derechos al señorío según la usanza antigua—, o bien hombres de menor rango, que se encumbraron poniéndose al servicio

de los conquistadores. En varios casos, con la regularización del gobierno español a partir de la segunda audiencia, se devolvió el señorío a los sucesores legítimos de los linajes reinantes. En la ciudad de México, donde después de muertos Cuauhtémoc y Juan Velázquez Tlacotzin se interrumpió la sucesión legítima, vuelve ésta en 1536 al ocupar la gobernación don Diego Huanitzin del linaje real tenochca. En Teotihuacan, donde fue señor un bastardo del linaje local, se dio el señorío en 1533 al sucesor legítimo don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin. En estos tiempos los caciques siguieron también gobernando con ayuda de los altos funcionarios de la organización prehispánica. Por ejemplo, Ramírez de Fuenleal, al escribir desde México en 1532, informa que con el señor o *tlatoani* gobernaba el *tlacochcalcatl teuctli* o gobernador, el *tlacatecatl,* capitán general, el *cuauhnochtli* o alguacil mayor y otros funcionarios, todos ellos con las mismas funciones que en la organización antigua.[2] Igualmente en Tetzcoco, el cacique Ixtlilxóchitl tenía en 1529 su *tlacochcalcatl,* también llamado gobernador por los españoles.[3]

A partir del gobierno de Mendoza se empezó a implantar en las comunidades indígenas el sistema de gobierno local modelado según las instituciones municipales españolas. Como parte de la política de segregación de indios y españoles, el cabildo de una comunidad indígena debía estar constituido exclusivamente por indios, y en ciudades como México o Puebla hubo dos cabildos separados, uno de indios y otro de españoles. El cacique hereditario era también gobernador en los comienzos, pero el rango del cacique pronto quedó separado del cargo del gobernador, quien pasó a ser un funcionario nombrado por las autoridades españolas o elegido por los principales y confirmado por el virrey. Solía ser un indio noble, pero sin derechos hereditarios al cacicazgo, y a

2 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de América,* XIII, pp. 254-255.

3 Archivo General de Indias, *Contaduría,* 657, nº 4.

veces procedía de otras comunidades. El cabildo estaba formado por los oficiales de república que tenían los títulos de alcalde y de regidor; generalmente había dos alcaldes y cuatro o más regidores. El cargo más elevado era el del alcalde, quien juzgaba casos civiles y criminales.

Estos funcionarios se elegían en cierto orden de entre los diferentes barrios de la comunidad y ejercían por un año. Por ejemplo, en el cabildo indígena de la ciudad de México, que tenía dos alcaldes, cada uno de los cuatro barrios estaba representado por un alcalde un año sí y otro no, de modo que los representantes de los cuatro barrios rotaban por pares. El número de regidores variaba de un pueblo a otro, llegando a doce en México y a diez en Tetzcoco. El período era también de un año, aunque podía prolongarse, y se seguía el sistema de representación rotatoria. El sistema de representación también regulaba la participación de distintos grupos étnicos. Así era en Toluca, donde había parcialidades de mexicanos, matlatzincas y otomíes, de cada una de las cuales se nombraban un alcalde y dos regidores. En otros casos compartían el gobierno principales y maceguales. Por ejemplo en Cholula, donde los gobernadores debían ser por turno de seis distintas cabeceras; éstas nombraban además alcaldes y regidores, los cuales según varias disposiciones debían ser mitad principales y mitad maceguales.[4] Había muchas variantes en el procedimiento electoral, pero generalmente sólo votaban los principales. Era muy común la injerencia de las autoridades españolas en las elecciones. Se ordenaba a los corregidores que evitaran la elección de candidatos indeseables y el virrey se reservaba el derecho de anular una elección.

4 Pedro CARRASCO: "Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala,* III (Puebla, 1971), pp. 9-88. Para esta disposición puede haber contado el antecedente español. En la Sevilla del siglo XIV los veinticuatro debían ser mitad hidalgos y mitad ciudadanos. Ramón CARANDE: *Sevilla — Fortaleza y mercado,* Sevilla, 1975, p. 65.

Los funcionarios del cabildo estaban encargados de recoger y entregar el tributo, de reglamentar el funcionamiento de los mercados locales, de los edificios públicos, del aprovechamiento de agua, de los caminos y de otros asuntos locales. El gobernador y los alcaldes juzgaban delitos menores y había una cárcel local. También había escribanos que llevaban los registros, y mayordomos que administraban los bienes de la comunidad, como tierras comunales y rebaños, o cuidaban de la cárcel. Además perduraron varios funcionarios del nivel inferior de la administración prehispánica. El número y el título de estos funcionarios menores variaba mucho de pueblo a pueblo; los más comunes eran los tequitlatos o mandones, recaudadores del tributo, que también tenían padrones de población y registros de propiedad, y los topiles o alguaciles. Cada barrio o estancia tenía sus mandones y los barrios más grandes se dividían en cuadrillas de veinte vecinos dirigidos por un mandón; varias de estas veintenas, generalmente cinco, estaban a las órdenes de mandones de mayor categoría, y todos se encargaban de recaudar el tributo y de los servicios públicos. A veces también llevaban a la gente al culto y a la doctrina cristiana, aunque en ciertas comunidades había personas especialmente dedicadas a esto. Asimismo había músicos y cantores en las iglesias y en algunos casos los cantores enseñaban la doctrina. Se pagaba a los miembros del cabildo con fondos de la comunidad según tasaciones de la audiencia y recibían también alimentos, leña e indios de servicio.

Hay diferentes opiniones sobre el origen de este tipo de gobierno. Algunos autores, como Aguirre Beltrán, han postulado la identificación de puestos del sistema político prehispánico con funcionarios del sistema colonial. Gibson, en cambio, opina que el cabildo es una institución colonial introducida deliberadamente por los españoles.[5] Es evidente

[5] Gonzalo AGUIRRE BELTRÁN: *Formas de gobierno indígena*, México, 1953; Charles GIBSON: "Rotation of alcaldes in the Indian cabildo of Mexico City", en *Hispanic Americal Historical Review*, XXXIII (1953),

que el sistema de gobierno resultó de la introducción deliberada de un modelo español. Los puestos principales, las características de la representación de los barrios y la rotación de cargos, los cortos períodos de ejercicio, la regla contra la reelección, y la división de las responsabilidades entre los funcionarios, están basadas en las instituciones españolas y en las conveniencias de la política colonial. Sin embargo, se pueden encontrar semejanzas entre la organización política y ceremonial de las comunidades indígenas coloniales y modernas con las instituciones prehispánicas. En las instituciones indígenas también existían los principios de representación y de rotación, lo que explica el éxito del modelo español con rasgos semejantes. Gibson encuentra que la rotación en el repartimiento tenía precedentes indígenas. Pero en la organización prehispánica se rotaban también los nobles *(pipiltin)* al servicio del soberano y los sacerdotes en sus tareas religiosas. Igualmente se usaba del sistema representativo, o mejor dicho de la adscripción de ciertos puestos a determinados grupos sociales, como se ve en los consejos que se componían de los señores *(tlatoque)* de las distintas ciudades que constituían un reino.

Además de los privilegios de los nobles indios para elegir y ser elegidos a puestos del cabildo, es importante notar que durante el siglo XVI el grupo dirigente de una comunidad indígena era no únicamente el cabildo, sino que incluía también a todos los nobles y principales aunque no ejerciesen ningún puesto. En los documentos legales suelen aparecer junto con alcaldes y regidores los indios de alto rango, quienes indudablemente tomaban parte en todas las deliberaciones importantes. Por ejemplo, un documento de Calpan de 1578 representa en forma pictórica con leyendas en náhuatl a todos los indios con derecho a participar en el cabildo; equivale a un padrón de indios nobles todavía con sus títu-

pp. 212-22; Pedro CARRASCO: "The civil - religious hierarchy in Mesoamerican Communities — Pre-Spanish background and colonial development", en *American Anthropologist*, LXIII, pp. 483-497.

los, casas señoriales *(teccalli)* y símbolos de rango de tipo prehispánico.[6] El intento de perpetuar legalmente al grupo de nobles dominante dentro de la nueva organización del cabildo se manifiesta en peticiones presentadas por varias comunidades solicitando regimientos perpetuos para los nobles indios del lugar. Xochimilco y Coyoacán los solicitaron en 1553 y 1554. En 1566 el cacique de Tacuba, don Antonio Cortés, pedía regimientos perpetuos para un grupo de trece señores que obviamente corresponden a los altos funcionarios de la organización prehispánica.[7] El virrey no aprobó ninguna de estas peticiones. En Tlaxcala, sin embargo, los señores de las cuatro cabeceras sí fungieron como regidores perpetuos.[8] En general las autoridades españolas establecieron firmemente el principio de puestos cadañeros; sin embargo, la continuidad del grupo noble dominante dentro del nuevo sistema de gobierno se demuestra claramente en los lugares cuyo personal del cabildo conocemos a través de cierto número de años; se ve que aunque los oficiales cambian todos los años, son un número reducido de principales los que constantemente se turnan en el desempeño de los puestos.

Se ha mencionado el caso de Cholula, donde algunos puestos de cabildo debían ser desempeñados por maceguales. Indudablemente los españoles encontrarían que era una fácil solución ordenar que compartieran los puestos públicos representantes de los distintos grupos en conflicto; pero además deben recordarse los concejos prehispánicos en los que había igualmente representación tanto de los nobles como de gente de origen macegual. El caso de Cholula es por demás interesante porque de tiempos prehispánicos se dice que allí, más que en ningún otro lugar, era posible alcanzar el rango de *teuctli* mediante el patrocinio de ceremonias reli-

[6] Biblioteca Nacional de París, *Manuscripts Mexicains*, 73.

[7] Newberry Library, *Ayer Manuscripts*, 1121, ff. 347-352. (Xochimilco); Archivo General de Indias, *Justicia*, 241, f. 5 (Coyoacán); *Justicia*, 1029, nº 10 (Tacuba).

[8] Charles GIBSON: *Tlaxcala in the XVI century*, Stanford University Press, 1967, p. 103.

giosas y convites que exigían grandes gastos, lo cual se debía a la existencia de un gran número de comerciantes ricos.[9] Durán conecta claramente con estos antecedentes la situación de su tiempo, cuando dice que los mercaderes gastaban sus ganancias de varios años en hacer banquetes "para celebrar sus nombres y proponer sus personas en dignidad".[10] Otro informe, de Juan de Pineda, en 1593, dice: "estos principales que digo se han levantado del polvo de la tierra no lo siendo muchos de ellos, y siendo como son de ellos herreros y otros que matan puercos y mercaderejos; y por un banquete o convite que hacen al gobernador y principales les levantan por principales; y a éstos hacen alcaldes, como hicieron este año a un herrero y a un porquero que hicieron alcaldes, que es la mayor vergüenza del mundo para un pueblo como éste".[11] Mediante este proceso de encumbramiento, el término "principal" se aplicaba tanto a los nobles de linaje como a los que sin serlo alcanzaban puestos de república. En el caso mencionado de Cholula se distinguía entre principales "del libro" y principales "ejecutorios", según lo fueran por abolengo o por haber ocupado un cargo.[12]

En el primer período colonial la nobleza prosperó; mantuvo sus privilegios económicos y políticos, y tanto sus bienes privados como los ingresos que como funcionarios recibían de los bienes de comunidad les permitían hacer los gastos públicos conectados con su rango y sus cargos. Pero con el tiempo los nobles indios fueron perdiendo sus bienes y privilegios políticos además de disminuir en número. Los puestos de república se convertían a veces en una carga más que en un privilegio de ventajas económicas, dado que las autoridades eran personalmente responsables por el pago de

9 Pedro CARRASCO: "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", en *Tlalocan*, I (1966), pp. 133-160.

10 Diego DURÁN: *Historia de las Indias de Nueva España*, México, 1967, I, pp. 68-69.

11 Pedro CARRASCO: "Carta al rey sobre la ciudad de Cholula en 1593", en *Tlalocan*, VI (1970), pp. 176-192.

12 Pedro CARRASCO: "Los barrios antiguos de Cholula", *cit.*, p. 70.

los tributos. Los bienes de comunidad y de cofradías empezaron a disminuir en tiempos coloniales para casi extinguirse durante el período independiente. De este modo, el principio de patrocinio individual de funciones públicas vino a cobrar más y más importancia, independientemente del rango hereditario del patrocinador, con el resultado de que acabó predominando el concepto de principal aplicado a los que han ocupado cargos de cabildo sin connotación de privilegios hereditarios, y éste es el uso que todavía subsiste en las comunidades indígenas tradicionales. Este segundo sistema se extendió también debido a que los nobles vivían principalmente en las cabeceras, y muchos de los pueblos sujetos se fueron separando a lo largo del período colonial, constituyéndose en comunidades con cabildos separados en las que había pocos o ningunos nobles que pudieran continuar la organización aristocrática en los nuevos cabildos.

Se ve, pues, que la composición del estamento indígena dominante persistió después de la conquista, y los organismos gubernamentales de las comunidades, aunque conformados según las normas impuestas por los españoles, mantuvieron los antecedentes indígenas de los concejos que estaban constituidos básicamente por miembros del mismo rango social *(tlatoque, pipiltin, tequihuaque)* y usaron los principios de representación y rotación. Es un hecho bien probado que los niveles más bajos de la administración, en lo que toca a los mandones para la recaudación del tributo y la prestación de servicios personales, se conservaron dentro del nuevo sistema de gobierno local. A lo largo del período colonial, sin embargo, disminuyó el dominio ejercido por la nobleza indígena y acabó predominando un sistema más igualitario, y ya en tiempos del México independiente desaparecieron todos los restos de nobleza indígena.

## Economía

Los conquistadores introdujeron la tecnología europea: nuevas plantas y técnicas de cultivo, animales domésticos,

el hierro, la rueda, etc. Es frecuente citar a Motolinía, quien describió la gran habilidad de los indios para aprender nuevos oficios e imitar productos españoles.[13] En la ciudad de México los indios pronto se dedicaron a nuevos oficios como herreros, sastres, zapateros, sederos y otros. Sin embargo, la mayor incorporación de técnicas europeas a la vida indígena estuvo limitada a los grupos urbanos más allegados a los españoles. En lo fundamental, la masa indígena continuó practicando sus sistemas de cultivo y artesanías, que en buena parte —como el tejido y la alfarería— han sobrevivido con técnicas prehispánicas hasta hoy. La matrícula de Huexotzinco, escrita en forma pictórica indígena en 1560, que indica las ocupaciones de todos los indios de la provincia, muestra la continuidad de las artesanías indígenas. Los pocos oficios de origen español se encuentran en los pueblos de la zona de Atlixco, más sujetos a la influencia de los españoles labradores de esa región, donde algunos indios trabajaban como gañanes.[14]

Notemos los cambios más importantes en la cultura material ocurridos en las comunidades indígenas durante el siglo XVI. Se introdujo el ganado menor: la lana constituyó una importante adición al vestido en las tierras frías. Los puercos y las gallinas de Castilla también se extendieron rápidamente. Se generalizó el uso de bebidas alcohólicas, tanto del pulque, cuyo consumo se vio libre de las restricciones legales prehispánicas, como de nuevas bebidas. El vestido indígena cambió en el caso de los hombres, que adoptaron calzones y camisa, satisfaciendo las normas de pudor de los españoles, mientras que las mujeres siguieron vistiendo a la usanza antigua. La política de congregaciones acabó por modificar en muchas regiones las formas de poblado, introduciéndose el plano cuadriculado alrededor de una plaza donde

[13] Fray Toribio de BENAVENTE o MOTOLINÍA: *Memoriales*, México, 1971, pp. 240 ss.

[14] Véase mi introducción a Hanns J. PREM: *Matrícula de Huexotzinco*, Graz, 1974.

se situaban los edificios públicos y las moradas de los principales. Otros cambios fueron de alcance limitado. Por ejemplo, se sabe que en el siglo XVI había indios mercaderes que utilizaban bestias de carga en sus viajes comerciales, pero la generalidad del pueblo seguía cargando a pie sobre las espaldas. Los españoles exigieron de algunas comunidades el cultivo del trigo para satisfacer sus propias necesidades, pero el pan nunca se generalizó en la dieta indígena. Aún no conocemos en detalle la historia de la introducción de técnicas españolas de cultivo; por ejemplo, no se han estudiado las fechas en que se introduce y generaliza entre los indios de las tierras altas el uso del arado tirado por bueyes para el cultivo del maíz.

En la organización económica general de la colonia durante el siglo XVI, la masa indígena contribuía con tributo y trabajo para los españoles. Los pueblos de indios continuaron con un régimen de propiedad comunal semejante al prehispánico, pero adaptado a las normas españolas. El título de propiedad era comunal y se basaba en el uso inmemorial sancionado por la corona, o bien en una merced real que confirmaba o ampliaba la propiedad antigua. Parte de las tierras se repartían en parcelas de uso familiar que se trasmitían por herencia y frecuentemente se podían vender, con lo que en la práctica había un sistema de propiedad privada, si bien limitado a los miembros de la comunidad puesto que no se podía vender a extraños. Otra parte de las tierras comunales era de aprovechamiento individual, asequible al uso de todos los miembros de la comunidad, por ejemplo para cultivos temporales de roza o para leña, caza y pastoreo. Otras se cultivaban en común para producir bienes destinados al tributo o a los gastos de la comunidad. Finalmente, otras tierras se rentaban para obtener ingresos para la caja de comunidad. Estas tierras de uso comunal siguieron, por lo tanto, bajo un régimen de tipo prehispánico aunque se identificaron con las categorías semejantes de *ejidos* y *propios* de la legislación española. En general el sistema de propiedad comunal en los pueblos de indios continuó en vigor hasta la

aplicación de las leyes de Reforma a fines del siglo XIX y en muchos lugares hasta la actualidad. De la misma manera que la comunidad daba trabajo al exterior, primero para los encomenderos, después para el sistema de repartimiento, también se recurría al coatequil o tequio (trabajo comunal) para las obras comunes de interés local.

Las tierras de los indios caciques y nobles, según sabemos de los casos mejor documentados, como el de Tepeaca, se seguían administrando en el siglo XVI a la manera prehispánica. El cacique daba parcelas de tierra para uso personal a sus terrazgueros, los cuales cultivaban las parcelas destinadas al propio cacique y le daban además prestaciones en productos, como gallinas y leña, y servicio doméstico para el mantenimiento de su casa. Los terrazgueros artesanos daban pagos en productos de su oficio o en cacaos, indudablemente obtenidos en el mercado donde circulaban como moneda. El cacique daba también parcelas de tierra a los principales de su linaje, las cuales corresponden por lo tanto a las tierras *pillalli* del régimen prehispánico.[15]

Los mercados, o tianguis, se mantuvieron al uso indígena y los mismos grupos de mercaderes prehispánicos continuaron y aun extendieron sus actividades adoptando nuevos medios de transporte y viajando a regiones lejanas con mayor facilidad y seguridad que en tiempos antiguos. Cholula, por ejemplo, siguió siendo un gran centro de artesanos y mercaderes indios y lugar de tianguis concurrido que proveía a la población indígena de la región y que importaba productos lejanos, como huipiles de Campeche, que eran el vestido corriente de la mayor parte de las indias de la ciudad. Los tianguis continuaron celebrándose en los lugares tradicionales, si bien los períodos antiguos —de cada cinco o veinte días— cambiaron a intervalos semanales según el calendario europeo. El establecimiento de tianguis en nuevos lugares requería la aprobación del virrey, y los pueblos con mercados tra-

15 Pedro CARRASCO: "Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI", en *Tlalocan*, IV (1963), pp. 97-119.

dicionales guardaron celosamente el privilegio de celebrarlo protestando contra la autorización de nuevos mercados.

La hacienda pública de una comunidad indígena estaba íntimamente ligada con el sistema tributario, puesto que se empleaba la misma organización para recaudar el tributo que recibía principalmente la corona, y el que recibían los caciques, los oficiales de república y la caja de la comunidad. La comunidad indígena fue siempre responsable colectivamente del pago del tributo que debían reunir las autoridades locales. La administración colonial se decidió a favor del pago de tributo por cabezas, de modo que las tasaciones de las comunidades se basaban en la cuantía de la población. Sin embargo, en el centro de México, dentro de cada comunidad, continuó durante el siglo XVI el uso prehispánico de repartir el tributo según la cantidad de tierra que cultivaba cada labrador.

Los ingresos de la comunidad consistían en parte del tributo recaudado y además se cultivaban milpas de comunidad. También la renta y a veces la venta de tierras comunales, las derramas y los beneficios de rebaños de la comunidad fueron fuentes de ingresos para atender a los gastos públicos de los pueblos. La caja de comunidad tenía tres cerraduras, con llaves distintas, cada una de las cuales guardaba un funcionario diferente: generalmente el gobernador, el alcalde y el mayordomo. Los fondos del pueblo se destinaban a asuntos civiles, como el pago de salarios y el costo de demandas judiciales o de transportes, así como al sostenimiento del culto. Aunque se dictaron reglamentos para evitar el despilfarro en las fiestas religiosas, gran parte de los fondos comunales se gastaba en vino y flores para la iglesia, regalos al clero y comida, cohetes y vestidos para las fiestas. Como ejemplo de los gastos de una comunidad indígena puede tomarse el caso de Otlazpan, en 1549, un pueblo después congregado junto con Tepeji del Río. Los maceguales pagaban tributo en dinero, cacaos, leña y guajolotes en proporción a la extensión de tierra que tenían. Además prestaban servicios, principalmente para trabajar las milpas de la comunidad, y las mu-

jeres tejían cantidades determinadas de tejidos para los oficiales de república y para la comunidad. El gobernador, cuatro regidores y un mayordomo recibían salario en dinero; además, los maceguales les daban leña y les cultivaban sus tierras. También recibían salarios en dinero el escribano, los cantores y menestriles de la iglesia, y cierto número de tequitlatos. El cargo de éstos consistía en juntar a los indios para que fueran a las obras públicas de la ciudad de México, o a cultivar las tierras para el encomendero y llevarle comida a su casa, así como en juntar a la gente para ir a misa o a la doctrina, o en cuidar de que se bautizaran los niños y se celebraran los matrimonios en la iglesia. Los gastos diarios del común y casa pública montaban a tres guajolotes, 500 cacaos y una fanega de maíz. Todas las semanas había un grupo de diez hombres —que cambiaba todos los sábados— para traer leña, y diez mujeres para moler. Además, la comunidad gastaba en cada una de las principales fiestas del año —San Mateo y Domingo de Resurrección— 3 200 cacaos, cinco guajolotes, cinco gallinas y cinco fanegas de maíz.[16]

Las autoridades de cada pueblo eran responsables del pago del tributo y las deudas de la comunidad se consideraban deudas personales del gobernador y de los miembros del cabildo. Se encarcelaba a los funcionarios que no podían pagar y se les confiscaban sus bienes. En tiempos más tardíos sería frecuente que los funcionarios pagaran parte del tributo de su propio peculio.

## Familia y parentesco

La historia de la familia y el parentesco entre los grupos indígenas es un tema difícil. A las grandes diferencias que existían en la época prehispánica, algunas de las cuales to-

16 *Nómina de tributos de los pueblos Otlazpan y Tepexic — 1549 — (Códice Mariano Jiménez)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967.

davía subsisten, se suma la escasa información sobre este tema en la documentación colonial. Sin embargo, se pueden indicar algunos cambios importantes relacionados con dos de las grandes transformaciones del indio colonial: su nueva posición socio-económica y la cristianización.

Antes de la conquista eran corrientes los hogares compuestos de varias familias nucleares emparentadas. A través de la época colonial, y hasta la actualidad, parece haber habido un aumento en la importancia de familias nucleares independientes, relacionado probablemente con el sistema de hacer a la pareja de casados la unidad de tributación y prestación de servicios. La etnografía actual, que todavía ilustra antiguas costumbres matrimoniales —como el uso de casamenteros que hacen visitas rituales con discursos estilizados y cambio de regalos—, demuestra que esas costumbres continuaron a través del período colonial, pero otros usos matrimoniales sufrieron cambios considerables. Varias fuentes indican que después de la conquista los novios se casaban más jóvenes que en el uso antiguo. La causa puede haber sido la desaparición de la costumbre según la cual los jóvenes se dedicaban por un tiempo a las actividades cívicas y militares en las casas de solteros, así como a la presión de las autoridades para regularizar amancebamientos y aumentar los padrones de casados con objeto de mantener los tributos al más alto nivel posible. La iglesia introdujo toda una serie de reglas para el matrimonio, que también causó cambios importantes: la supresión de la poliginia, que afectó principalmente a la nobleza, y la prohibición del matrimonio entre parientes dentro de los primeros dos grados. Estas reglas abolieron en consecuencia el levirato, importante costumbre según la cual una viuda con sus hijos pasaba a ser mujer adicional del hermano de su difunto marido. También se puede atribuir a la iglesia la importancia del parentesco espiritual, o compadrazgo, que cobró gran importancia entre todos los grupos indígenas y cuyo arraigo pudo deberse al uso prehispánico de tener patrocinadores en algunas actividades familiares.

346757

## Religión

La política española de conversión al cristianismo fue el factor determinante de las formas del cambio en el campo de la religión. Los españoles trataron de extirpar la religión prehispánica destruyendo los templos, prohibiendo los cultos paganos y persiguiendo a sus practicantes. Por otra parte, se impuso el culto católico obligando a los indios a aprender la doctrina, asistir a misas y festividades y tomar los sacramentos.

Tanto los documentos coloniales como la etnografía moderna demuestran que, pese al optimismo de algunos misioneros que describen cómo los indios acudían en masa a recibir el agua del bautismo, nunca hubo de hecho una conversión completa. El cristianismo se aceptó, es cierto, no únicamente por la fuerza. Desde antes de la conquista las religiones existentes solían incorporar dioses y cultos de pueblos extranjeros. Cuando los misioneros empezaron a destruir templos indígenas encontraron que junto a los ídolos ya había imágenes cristianas. Como dice Motolinía, si antes tenían mil dioses, ahora querían tener mil y uno. Por otra parte, los misioneros defendieron a los indios contra los abusos de los conquistadores, haciéndoles políticamente conveniente aceptar a la iglesia y su doctrina, pero esto no significa que desapareciera por completo la antigua religión.

Los primeros misioneros concentraron su atención en la nobleza indígena y especialmente en los jóvenes. En cierto modo continuaron la usanza prehispánica del calmécac de juntar a los jóvenes para la enseñanza religiosa. Esto dio como resultado lo que hoy se llamaría algunos cerebros bien lavados. Unos jóvenes tlaxcaltecas cristianizados dieron los primeros mártires de la iglesia en México: muchachos que fueron muertos por sus mayores al negarse a participar en ceremonias paganas. De otros se cuenta que mataron a pedradas en el mercado a un sacerdote indígena que andaba personi-

ficando al dios Ometochtli; y de otros, que denunciaron las prácticas paganas de sus padres.[17]

El obispo Zumárraga, como comisario inquisitorial (1535-1543), ordenó varios procesos contra indios idólatras. Estos procesos demuestran que los indios, y particularmente los caciques y principales, seguían practicando en secreto ritos paganos y ordenando a sus súbditos la celebración de ellos. La víctima más sonada de la Inquisición, por su rango y porque fue el único condenado a la hoguera, fue el cacique de Tetzcoco don Carlos, muerto en un acto de fe en 1539. Más tarde se sustrajo a los indios de la jurisdicción de la Inquisición por pensarse que como gente débil y recién convertida debía tratárseles con menos rigor. Las averiguaciones sobre idolatrías competieron entonces a los obispos. Los informes escritos por curas párrocos comienzan en el siglo XVII. Descuella entre ellos el "Tratado de las supersticiones de los naturales de Nueva España" de Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del dramaturgo, quien describe, con una precisión digna de las mejores técnicas etnográficas, los ritos paganos de la región que hoy es Morelos y partes vecinas de Guerrero. Estos datos, con otros de la región de Toluca, del sur de Puebla y de varios grupos de Oaxaca y Chiapas, demuestran la continuidad de la religión aborigen que se escondió en la clandestinidad, mientras que al mismo tiempo se aceptaba exteriormente la nueva religión de los misioneros.[18]

Surgió así un sistema religioso doble, con dos complejos de ritos y creencias diferentes y separados. Sobrevivió prin-

17 MOTOLINÍA: *op. cit.*, pp. 249 *ss.*

18 Hernando RUIZ DE ALARCÓN: "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueua España", en *Anales del Museo Nacional*, VI (1892), pp. 123-223; Jacinto DE LA SERNA: "Manual de ministros de indios" en *ibid.*, pp. 261-480; Pedro PONCE: "Breve relación de los ritos y dioses de la gentilidad", en *ibid.*, pp. 3-10; Heinrich BERLIN: "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México", en *Beitrage zur Mittelamerikanischen Völkerkunde*, IV (Hamburg, 1957); E. G. GILLOW: *Apuntes históricos*, México, 1889.

cipalmente la parte de la religión aborigen asociada con la vida familiar: ritos del ciclo de vida, curaciones y ritos que acompañaban a las actividades técnicas como agricultura, cacería, etc. Los celebraba en su propio beneficio un individuo o una familia, a veces con ayuda de un curandero. Estos ritos sobrevivieron gracias a su naturaleza privada y familiar que les permitía evadir la vigilancia de los misioneros. Al mismo tiempo se celebraba públicamente el ritual de la iglesia católica oficiado por un sacerdote (nunca indio), y en el culto a los santos tomaban parte importante las autoridades indígenas y las cofradías.

En los lugares más apartados también continuaron algunos ritos paganos de carácter público, celebrados por las autoridades del pueblo o por sacerdotes pagaños —maestros de idolatrías, como dirían los curas— en beneficio de toda la comunidad: ejemplo, ceremonias celebradas por las autoridades al asumir sus cargos. De todos modos el culto católico hubo de ser parte primordial de las celebraciones públicas. En este campo se produjo una combinación de elementos cristianos y paganos centrada principalmente en la identificación de los dioses indígenas con los santos católicos. Tanto unos como otros eran patrones de las actividades y de los grupos humanos; además, estaban relacionados con los fenómenos naturales, aunque en menor grado los santos católicos. A ambos se les adoraba en templos especiales y en días determinados; eran antropomorfos y el culto se dirigía a una imagen. Esta semejanza facilitó la identificación de unos y otros. Los mismos misioneros se dieron cuenta de ello. Sahagún describe la identificación de la diosa Tonantzin con la Virgen de Guadalupe del Tepeyac; de San Juan Bautista con Telpochtli Tezcatlipoca de Tianquizmanalco, y de Santa Ana, madre de María, con Toci ("Nuestra Abuela") de Chiauhtempan.[19] En estos casos, los santos católicos fueron objeto de un culto muy difundido. En otros ejemplos se ve que la identificación

[19] Bernardino de SAHAGÚN: *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1969, III, pp. 352-354.

de dioses con santos se efectuó también en los ritos paganos de carácter privado que sobrevivían. En 1656, en los alrededores de Toluca, se celebraban ceremonias de carácter netamente pagano en honor de Huehuetéotl (el dios viejo del fuego) identificado con San José y San Simón, a quienes los indios veían representados como viejos; y en un ensalmo contra las tormentas se identifica a Nuestra Señora con la diosa de la tierra, y a Santiago, el batallador patrono de España, con Yáotl ("Guerrero") Telpochtli ("Joven"), nombre de Tezcatlipoca.[20] De vez en cuando, en las creencias modernas, todavía se nota la identificación de un dios pagano con un santo católico.

El sincretismo del culto a los dioses paganos con el de los santos también tuvo su parte de duplicidad consciente. Se dice que los indios enterraban a los ídolos tras los altares o bajo el basamento de las cruces para seguir adorándolos mientras los misioneros creían que rendían culto a la nueva religión, y Durán describe cómo los indios que entonaban cantos a los santos cambiaban a los cantares de sus dioses cuando no había cerca un sacerdote que les entendiese.[21] Las averiguaciones sobre idolatrías revelaron que algunos de los maestros de idolatrías que dirigían y perpetuaban los cultos paganos eran los mismos indios encargados en la comunidad de ayudar a misa o enseñar la doctrina cristiana. Maestros como esos han de haber sido los principales responsables intelectuales de algunas de las religiones indígenas modernas, en que los elementos paganos y cristianos se han combinado para formar nuevos sistemas religiosos en los que se han armonizado las diferencias entre sus distintos componentes históricos.

Al prevalecer los santos católicos en el culto público, los dioses paganos, que habían sobrevivido en los ritos privados, perdieron su relación, que sí tenían en la religión prehispánica, con las deidades antropomorfas representadas en las imágenes de los templos, y se convirtieron en espíritus con

20 SERNA: *op. cit.*, pp. 281-290; PONCE: *op. cit.*, p. 5.
21 DURÁN: *op. cit.*, I, pp. 121-122.

poca o ninguna conexión con los santos, nuevos seres sobrenaturales del culto público. Por ejemplo, los aires *(ehécatl)* de las creencias actuales son diferentes de los santos de las iglesias, mientras que sus antecesores prehispánicos eran los diosecillos del viento y de la lluvia, súbditos de Ehécatl Quetzalcóatl y de Tláloc, y los dioses de las montañas *(tepictoton)* patrones de ciertos lugares, representados en ídolos que recibían culto público.

Por otra parte, al difundirse las cofradías y al participar las autoridades locales en el culto, la nueva religión reemplazó a la antigua en sus consecuencias sociales, proporcionando nuevos ritos de identificación a las comunidades indígenas, y la organización del culto católico pasó a formar parte importante de la vida política y económica de la comunidad. Así cobraron personalidad social netamente indígena los cultos de los santos, patrones de barrios, grupos artesanales y pueblos que reemplazaron a los cultos paganos de los mismos grupos. En las principales ceremonias católicas participaban las autoridades y se costeaban con fondos de la comunidad. Muy importantes fueron también los bienes de las cofradías, que consistían generalmente en tierras y a veces en ganado y que eran administrados por su mayordomo. También aquí, al perder sus bienes las cofradías, se convertirían los mayordomos en patrocinadores individuales de las fiestas como parte del proceso apuntado al describir la organización del gobierno local. Podríamos decir que, sin romper con la iglesia, los indios se apoderaron del culto local y de su organización y se estableció una marcada diferencia entre la iglesia y las formas locales de culto y de creencias.

El dualismo religioso y el sincretismo de elementos paganos y cristianos dentro de un mismo culto sentó las bases para una más completa cristianización de los indios mediante la decadencia gradual o la desaparición total del ritual pagano privado y el fortalecimiento de los elementos católicos de los cultos sincretizados. Este cambio avanzó mucho en ciertos lugares, como el valle de México, donde hay poca constancia de la sobrevivencia de costumbres paganas después del

siglo XVI. En otros lugares, los ritos paganos continuaron con vigor durante toda la colonia en forma muy semejante a la que sólo existe actualmente en las comunidades indígenas más conservadoras. Por ejemplo, la religión zapoteca de Sola de Vega en el siglo XVII, o la de los zapotecos, serranos y mixes hacia 1700, conocidas mediante procesos de idolatrías,[22] son extraordinariamente semejantes a las de los zapotecas del sur, chontales y mixes de nuestros días.[23]

22 BERLIN: *op. cit.;* GILLOW: *op. cit.;* María Cristina ZILBERMANN: "Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII", en *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas — Actas y memorias,* Sevilla, 1966, pp. 111-123.

23 Véanse, por ejemplo, Roberto J. WEITLANER: "Un calendario de los zapotecos del sur", en *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists,* 1958, pp. 296-299; Ralph L. BEALS: "Ethnology of the western Mixe", en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* XLII (1945); Pedro CARRASCO: "Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico", en *University of California Anthropological Records,* XX: 3 (1960).

# CONGREGACIONES DE INDIOS EN LA NUEVA ESPAÑA ANTES DE 1570

Peter GERHARD

EN DOS DIFERENTES ocasiones, durante el primer siglo de su gobierno en México, los españoles mantuvieron vigorosamente una política de concentración de la población indígena rural en pueblos planeados. Los términos *congregación, junta* y *reducción* fueron usados para describir este proceso. El hecho de que las comunidades nativas hubieran sido sometidas dos veces a una experiencia tan traumática ha llevado a algunos a inferir que el primer intento fracasó, y que consecuentemente el patrón de asentamiento anterior a la conquista no fue notablemente alterado antes de 1600 aproximadamente.[1] Esta deducción ha sido presentada como válida en varios estudios generales del período posterior (1593-1605) de congregaciones.[2] La información acerca de las primeras reducciones es menos asequible y gran parte de la misma no ha estado disponible para aquellos que han escrito sobre ellas.[3] En este estudio me propongo mostrar que el programa de reasentamientos llevado a cabo entre 1550 y 1564 tuvo bastante éxito, y que las teorías acerca de los patrones de asentamiento aborigen deben ser reexaminadas con este nuevo criterio. Inclusive sugeriría que las descripciones de la tenen-

1 LEMOINE VILLICAÑA, 1961, p. 17n.; SANDERS, 1971a, pp. 22-23; SPORES, 1967, pp. 93-109. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

2 CLINE, 1949, 1955; SIMPSON, 1934.

3 CHEVALIER, 1952, pp. 249-252; KUBLER, 1948, I, pp. 85-90; MCANDREW, 1965, pp. 91 ss.; MIRANDA, 1962; MORENO TOSCANO, 1968, pp. 76-80; RICARD, 1933, pp. 163-172.

cia de la tierra y de las instituciones políticas y sociales en general escritas después del período de 1550 a 1564 deben ser observadas con cautela, tomando en consideración que, si bien mucho sobrevivió, varios cambios significativos ocurrieron durante esos años. Limitaré geográficamente este estudio al *gobierno* de Nueva España (lo que es hoy el centro y el sur de México), excluyendo Nueva Galicia, Chiapas y Yucatán, pues mi fuente principal es la correspondencia interna de ese gobierno.[4]

En 1519, al sur de la frontera chichimeca y fuera de un reducido número de concentraciones urbanas, ésta era una tierra llena de campesinos que vivían cerca de sus campos, en habitaciones individuales o en lugares consistentes apenas en unas cuantas casas. Más adelante estudiaré las fuentes documentales que describen el patrón de poblamiento anterior a las congregaciones en varias partes del área central y sur de México. Había, en verdad, una gran cantidad de centros ceremoniales (a los que los españoles llamaron *cabeceras)* con templos, mercados y casas para los gobernantes, sacerdotes, nobles y sus dependientes aunque, en general, los campesinos visitaban estos lugares sólo en día de mercado, con fines religiosos o para trabajar en obras comunales. Por lo regular las cabeceras se encontraban en sitios fortificados o diestramente protegidos, frecuentemente en la cima de un cerro, en los cuales se podía refugiar la gente del campo durante las guerras.[5] Tanto en las ciudades como en el campo, la gente del común *(macehualtin)* estaba dividida en unidades políticas y de propiedad llamadas *calpultin* (sing., *calpulli)* en náhuatl.[6] Aunque había diferentes clases de propiedad de la tierra, pública y privada, el territorio controlado por un *calpulli* normalmente colindaba con el de otros *cal-*

[4] Programas semejantes de congregaciones fueron emprendidas en las décadas de 1550 y 1560 en Nueva Galicia *(cf. DHM,* II, p. 501), Chiapa (REMESAL, 1619, p. 508), y Yucatán (ROYS, SCHOLES, ADAMS, 1959, p. 199).

[5] GIBSON, 1955, p. 581; MIRANDA, 1962.

[6] GIBSON, 1964, pp. 34, 267-268; SANDERS, 1971a, pp. 13-16.

*pultin,* y las casas de las familias campesinas estaban diseminadas dentro del territorio para encontrarse cerca de las siembras y para impedir intromisiones de extraños. Los campesinos adscritos a tierras ajenas a los *calpultin* también vivían cerca de los campos que cultivaban.

Las primeras décadas posteriores a la conquista produjeron exageradas demandas de servicio y tributo, en tanto que millones de indios murieron por enfermedades, especialmente en las áreas de la costa. Los misioneros que llegaron tenían como principales preocupaciones extirpar la antigua religión y convertir al cristianismo a la raza conquistada. Los españoles pronto se dieron cuenta de que no podían ni explotar completamente ni catequizar efectivamente a un pueblo disperso en áreas remotas, donde evadiría el tributo y practicaría ritos prohibidos. Los misioneros se establecieron primero en las ciudades existentes y en las grandes cabeceras rurales, donde los templos nativos fueron transformados en iglesias católicas. El primer esfuerzo consciente para efectuar un reasentamiento indígena fue probablemente el de Vasco de Quiroga, quien, en la década de 1530, proyectó sus pueblos-hospitales y dirigió varias congregaciones en Michoacán, particularmente en Pátzcuaro, antes de 1547. El virrey Antonio de Mendoza se preocupó también por la planeación de pueblos, tanto para los españoles como para los indígenas: en él se debe buscar la energía directriz tras un número de reducciones de los primeros años de la década de 1540.[7]

La desastrosa epidemia de 1545-1548 y los numerosos problemas asociados con el reasentamiento convirtieron al virrey de partidario en opositor. En la instrucción que dejó a su sucesor, Mendoza escribió: "Vuestra señoría excusará lo más que pudiere de hacer congregaciones y juntas [de indios] porque la experiencia muestra que no es tanto el provecho de lo bueno que se trata, cuanto el daño que se sigue de las materias y opiniones que en ellas se levantan".[8] El virrey no

[7] *CDI,* VI, pp. 485, 505; *DHM,* II, p. 137.
[8] *CDI,* VI, p. 495.

dijo todo. Uno de cada cinco indios sobrevivió a la epidemia, según se supone, y por primera vez en muchos siglos había más tierra de la que podían cultivar. Los ganaderos y los agricultores españoles querían esta tierra, los encomenderos querían tributo y los frailes querían tener a sus fieles dentro de la más corta distancia. Todos convinieron que los naturales fueran reunidos en asentamientos bien dispuestos alrededor de los monasterios y todos mandaron su opinión a España.

El virrey Luis de Velasco llegó en 1550 con instrucciones para continuar con las congregaciones. Fue durante su gobierno cuando las órdenes mendicantes disfrutaron de un período de expansión, y Velasco trabajó en cercana colaboración con ellas, seleccionando y visitando nuevos sitios para los monasterios y planeando cabeceras y pueblos de visita, formulando ordenanzas que anticipaban problemas y que trataban de los detalles de la vida comunal. En algunas ocasiones varias cabeceras fueron reunidas en un solo sitio para compartir la parroquia, el mercado, etc. Había frecuentes fusiones de *calpultin,* que eran llevados bien a las cabeceras (donde se convertían en "calles" o barrios) o bien a las visitas foráneas, llamadas usualmente *estancias.*[9] A cada cabeza de familia se le asignó un solar dentro de la sección del nuevo poblado que estaba destinada a su *calpulli* y también un pedazo cercano de tierra cultivable. Aunque las fronteras externas de los estados prehispánicos (pueblos, señoríos) fueron conservadas, el efecto de las congregaciones fue la reducción de los viejos territorios de los *calpultin,* a pesar de las insistentes órdenes de que ninguna tierra en los sitios abandonados fuese enajenada a los indios, al menos sin compensación.

La magnitud de la resistencia de los indios ante este desarraigo se refleja en la correspondencia de Velasco. En los primeros meses de 1552 el virrey ordenó a un corregidor que proveyese y diese orden "como los naturales de la dicha pro-

[9] El uso de la palabra *calle* en este sentido sugiere una relación con la palabra náhuatl *tlaxilacalli,* sinónimo en cierta medida de *calpulli. Cf.* CARRASCO, 1971, p. 364.

vincia se junten a vivir y poblar en las partes y lugares donde están señalados para el dicho efecto, y trayéndolos a ello buenamente y sin les hacer fuerza alguna y dándoles a entender el pro y utilidad que dello se seguirá y que se procriará su salvación...".[10] Un año más tarde se le aconsejó a un gobernador indígena hacer uso de la fuerza para formar una congregación de indios, pero "buenamente persuadiéndoles a ello".[11] En junio de 1553 se le ordenó a otro funcionario que reuniese por cualquier medio a aquellos que habían abandonado sus casas nuevas y que los forzara a regresar.[12] El hecho era que desde el punto de vista del campesino indígena la congregación resultaba totalmente desventajosa. Entre más lejos estuviera del centro de la autoridad civil y eclesiástica más libre estaría de los impuestos y del servicio personal. Cuando se mudaba a una de las nuevas poblaciones tenía que construir primero su propia casa y luego tenía que trabajar en una iglesia o monasterio, o tenía que ayudar a construir un hospital, una cárcel o algún otro edificio. Se suponía que se le daría tierra cultivable, pero frecuentemente se encontraba con que los mejores terrenos habían sido asignados al cacique y a otros nobles o principales. Algunas veces quedaba condenado a ser un terrazguero o a realizar un servicio oneroso para el encomendero o el cura. En cualquier caso se había convertido en un habitante del medio urbano y no sabía ya de los placeres de la soledad y la independencia. Si escapaba y regresaba a su parcela ancestral tal vez la encontraría ocupada por un rancho ganadero, una granja o una hacienda de españoles.[13]

Velasco no sólo se enfrentó a la resistencia indígena frente a las congregaciones, sino que también tuvo que luchar contra una audiencia hostil. Ya en mayo de 1553 el virrey se quejaba que "de cada cosa que proveo... apelan de mí para

10 LC, *Kraus MS* 140, f. 412v.
11 NL, *Ayer MS* 1121, f. 209.
12 NL, *Ayer MS* 1121, f. 275.
13 *CdeI*, pp. 147-151; *ENE*, VIII, p. 104; *DHMC*, VII, p. 47.

el audiencia, y las más veces no viene en efecto lo proveido".[14] Fray Gerónimo de Mendieta refirió cómo la audiencia se oponía a la congregación de Calimaya, en la que Velasco había puesto un personal interés (véase más adelante).[15] El oidor Vasco de Puga, en una carta al rey, resumía los argumentos contrarios al reasentamiento indígena: alegaba que muchas juntas fueron constituidas "sin orden y con mucha molestia de los indios... compeliendo que se muden hasta derribarles las casas porque a la verdad se les hace muy de mal dejar la tierra y casa conocida de ducientos años". En la época en que Puga escribía (1564) todavía había dudas sobre si los terrazgueros debían o no pagar un tributo personal (al rey o al encomendero). Puga sostenía que esta clase sirviente aumentaba con las congregaciones, y su opinión pudo haber influido en la corona.[16]

Después de la muerte de Velasco en julio de 1564 la audiencia estuvo a cargo del gobierno por dos años y se puso a un lado el asunto del reasentamiento indígena. Pero para estas fechas, a pesar de los obstáculos, mucho se había logrado. Velasco había informado en septiembre de 1559 que "en las provincias y pueblos que he visitado en esta Nueva España, que es... la mayor parte della, he dado orden cómo se junten los pueblos en traza cerca de las iglesias y monasterios con parescer de los religiosos que andaban en mi compañía, y se han hecho fuentes y puentes y abierto caminos donde ha convenido, y se han señalado a todos los pueblos dehesas y ejidos para sus ganados sin daño de sus sementeras, y les he dado ordenanzas para que vivan en policia cristiana sin quitarles sus usos y costumbres los que no son notoriamente injustos y tiranos: ha sido la cosa más necesaria para su bien espiritual que en la tierra se ha hecho, porque es cierto que, como estaban dispersos por montes, sierras y barrancas, no se podía tener cuenta con el patrimonio de

14 *CdeI*, p. 266.
15 *DHM*, II, pp. 538-540.
16 *ENE*, X, pp. 36-38. *Cf. DHMC*, VII, pp. 66-69.

Jesucristo ni con el de vuestra majestad". El virrey agregó a este párrafo un sermón sobre las ventajas de la vida comunal en contraste con los males de una vida solitaria como la que los indios habían llevado.[17] Al inicio del año de 1564 el visitador Gerónimo Valderrama estuvo de acuerdo en que "los más de los pueblos se han mudado de los sitios y lugares adonde solían estar... [dejando] las tierras que tenían de sus pasados", siendo ubicados, en la mayoría de los casos, en lugares que habían estado desocupados.[18]

Más adelante proporciono datos sobre 163 congregaciones individuales que fueron formadas en Nueva España antes de 1570. Gran parte de las fuentes que he utilizado se encuentran en copias de las órdenes del virrey Velasco dirigidas a funcionarios y a otras personas durante su gobierno y fechadas de los últimos meses de 1550 a mediados de 1564.[19] Se tendría noticia de más comunidades si no hubiese una considerable laguna en estos libros de órdenes (está perdida más de una tercera parte de los expedientes). Además de estas fuentes, mucho he reunido comparando informes que fueron escritos antes y después de las congregaciones. Por ejemplo, de una comunidad indígena se puede decir en la *Suma de visitas (ca.* 1548) que estaba dispersa entre la cabecera y treinta estancias; el informe de la serie Ovando *(ca.* 1570) describiría la misma comunidad reducida al lugar de un monasterio y a una media docena de estancias sujetas, en tanto que una relación geográfica de alrededor de 1580 describiría estos asentamientos como "pueblos formados en traza por sus calles", o con palabras similares. Por esto deduzco que unas congregaciones se llevaron a cabo entre 1550 y 1564. Sólo unas cuantas partes de la Nueva España no conocieron congregaciones por esta época. Examinaré el expediente de cada región geográfica principal en las páginas siguientes, pero es

17 *ENE,* VIII, p. 261.

18 *DHMC,* VII, pp. 47, 68. *Cf.* MENDIETA, 1945, III, p. 155.

19 AGNM, *Mercedes,* vols. 3-7 y 84; LC, *Kraus MS* 140; NL, *Ayer MS* 1121.

evidente que de muchas congregaciones que ocurrieron no se tiene información. Un ejemplo a la mano es Tepoztlán (Morelos), donde no he encontrado ninguna prueba documental de sus congregaciones y, sin embargo, un rápido examen muestra que sus despobladas laderas tienen terrazas y alguna vez tuvieron casas por doquier.[20]

## Valle de México

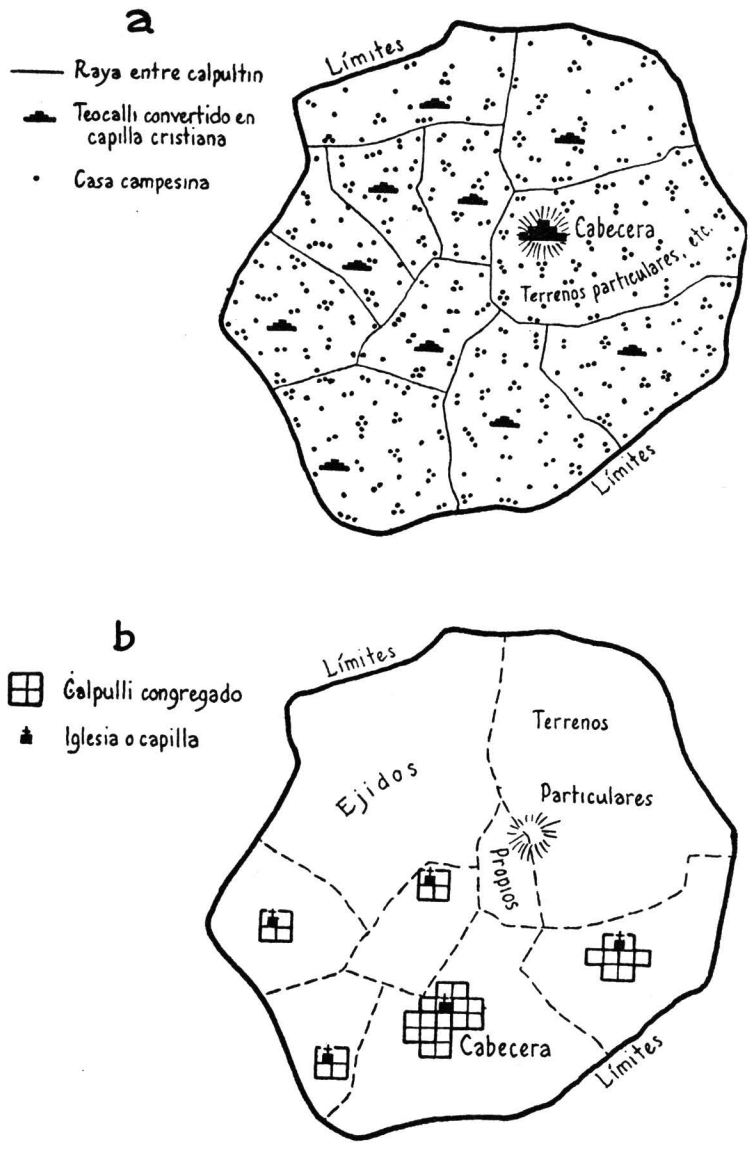
En 1519 esta área tenía una extensa población urbana alimentada por la producción de una todavía más numerosa población rural. La metrópoli insular de Tenochtitlan fue arrasada en 1521, y su centro reconstruido en las décadas de 1520 y 1530 de acuerdo con un modelo europeo.[21] Es posible que en otras ciudades del valle (Tlatelolco, Texcoco, etc.), los españoles hayan destruido edificios para ampliar las calles y también para alinearlas un poco, pero no nos concierne aquí dicha realineación. Si bien la densidad rural más alta correspondía a las chinampas y a las zonas de acequias, en y alrededor de los lagos, las casas de los campesinos se extendían hacia lo alto de las laderas.[22] La situación al momento de la conquista está descrita en el informe de 1579 sobre Coatepec. Para entonces la población se había reducido a veinte asentamientos de tipo español, pero antes de las congregaciones "...las lomas, laderas y valles deste pueblo estaban muy poblados y llenos de caserías y estancias de indios, y... todas las quebradas, como paresce hoy en día por los paredones, cimientos de casas y cúes que en aquel tiempo había, y que ansí lo hallaron los españoles quando vinieron a la conquista".[23]

20 *Cf.* Lewis, 1963, p. 20.

21 Toussaint, Gómez de Orozco, Fernández, 1938, pp. 21-22; Kubler, 1948, I, pp. 69-80. *Cf.* McAndrew, 1965, pp. 111-120.

22 Cervantes de Salazar, 1914, p. 29; *ENE*, IV, p. 169; Motolinía, 1969, p. 51.

23 *PNE*, VI, pp. 46-47.




Croquis de un pueblo rural mexicano antes (a) y después (b) de las congregaciones de 1550-1564. Tomado de *Historia Mexicana*, XXIV: 4 (96) (abril-junio 1975), p. 571.

Durante la primera década que siguió a la caída de Tenochtitlan los misioneros franciscanos y dominicos fundaron ocho centros para la conversión de los indios en el valle, fuera de la ciudad de México. Tres de éstos (Coyoacán, Cuautitlán, Texcoco) estaban en la ribera del lago, otros tres (Coatepec, Tepetlaoztoc, Otumba) en la densamente poblada comarca acolhua y dos (Tlalmanalco, Chimalhuacán) entre las tierras de los chalca. Los indios de las regiones remotas iban a estos centros para recibir instrucción religiosa y a su vez los misioneros los visitaban, pero había demasiados indios y muy pocos frailes en esa época para llegar muy lejos en este asunto de la planeación de pueblos. Los curas derribaron algunos templos y convencieron a los indios de erigir en su lugar capillas cristianas.[24] Construyeron sus primeros conventos en o cerca de las viejas cabeceras, donde los indios acostumbraban reunirse para sus prácticas religiosas. Este *statu quo* debió de haber continuado durante el gobierno de la segunda audiencia y gran parte del mandato del virrey Mendoza. Durante estos años los franciscanos iniciaron la construcción de conventos en las cabeceras precortesianas de Huitzilopochco (Churubusco), Cuitláhuac (Tláhuac) y Xochimilco, en tanto que los dominicos se establecieron en Amecameca y Azcapotzalco y los recién llegados agustinos construyeron casas en Mixquic y Acolman.[25] La congregación-hospital de Santa Fe, fundada por Vasco de Quiroga en 1532, fue un asentamiento experimental, cuyo tipo se repetiría únicamente en Michoacán. Warren estudia en detalle los pueblos de Quiroga, así que no trataré más el asunto aquí.[26] Con ésta y posiblemente otras cuantas excepciones, parece no haber habido un cambio significativo en el patrón de asentamiento precortesiano en el valle de México hasta después de la gran peste de 1545-1548.[27]

24 MENDIETA, 1945, II, pp. 70-71.
25 AGNM, *Mercedes*, vol. 2, f. 137.
26 WARREN, 1963b.
27 CHIMALPAHIN, 1965, pp. 260-261.

Las primeras congregaciones conocidas en esta región corresponden al área chalca, donde muchos indios habían muerto. En 1546 un indio principal de Xochimilco, Andrés de Santiago, fue enviado a Amecameca para investigar un asunto relacionado con la sucesión dinástica y otros problemas. Al año siguiente los dominicos empezaron a construir una parroquia en lo que debió de haber sido la cabecera original, y en 1550 comenzaron a reunir en pueblos a los agricultores, que estaban desparramados.[28] No sabemos más acerca de esta congregación excepto que fue terminada en 1562.[29] Ocho años después las 1 500 familias de Amecameca estaban viviendo en la cabecera y en seis estancias, a lo más a dos leguas del convento.[30]

El viejo asiento del gobierno y centro ceremonial de Tenango, otra comunidad chalca, se localizaba en lo alto de las montañas, a cinco leguas al sur de Ayotzingo, mientras que su territorio se extendía desde el lago de Chalco hasta las fronteras de Totolapa.[31] Dos pequeños pueblos vecinos, Tepustlán y Tepopula Amilco, eran remotas dependencias de Tlatelolco. Los gobernadores indígenas de estas tres unidades políticas, a instancias del corregidor, aceptaron una fusión parcial de sus gobiernos en la primavera de 1551. Los alcaldes y los fiscales serían elegidos por rotación y una casa de cabildo común y dos cárceles serían construidas en un lugar conveniente para los tres.[32] Los dominicos de Chimalhuacán decidieron entonces erigir una capilla de visita, quizás en el sitio ya escogido como centro de gobierno, cerca del pueblo de Tepustlán. En mayo de 1552 se le ordenó a Andrés de Santiago reunir a los indios de las tres comunidades en la nueva cabecera para trazar calles y distribuir terrenos. Fueron establecidas tasaciones de tributos y fue construida una

28 CHIMALPAHIN, 1965, pp. 261-262.
29 *DHMC*, v, p. 27.
30 AGI, *México*, vol. 336, f. 71.
31 AGI, *Indiferente*, vol. 1529, f. 155v.
32 LC, *Kraus MS* 140, ff. 24v, 31v-32, 110v-111v, 118.

iglesia.[33] Hubo oposición para el traslado, y los gobernadores y los principales indígenas protestaron por la parte que les tocaba del tributo, la tierra y las casas, así es que en septiembre de 1552 Santiago recibió más instrucciones sobre estos asuntos.[34] Una parroquia dominica fue establecida poco tiempo después en lo que vendría a ser conocido con el nombre de San Juan Bautista Tenango Tepopula.[35] En 1570 2 500 familias vivían en la nueva cabecera y en catorce estancias, todas dentro de un radio de dos leguas.[36]

Con la experiencia obtenida en Amecameca y Tenango, los dominicos se dirigieron a la congregación de su más vieja fundación en el territorio chalca, Chimalhuacán. Velasco dio nuevamente la tarea de reunir a los indios a un miembro de la nobleza nativa, en este caso a José de San Francisco. En enero de 1553 el virrey nombró a San Francisco gobernador de Chimalhuacán y le ordenó reunir a los campesinos que vivían "derramados en las sierras, montes y quebradas" en el lugar del convento y en otros nueve sitios, y asignarles solares y tierra.[37] Cinco años más tarde la congregación fue más concentrada, cuando los indios de dos estancias distantes fueron trasladados a la cabecera de Chimalhuacán. El resto del área chalca fue congregada de igual manera en la década de 1550. En 1558 el alcalde mayor recibió la orden de eliminar siete remotas estancias de Chalco Atengo, dieciséis de Tlalmanalco y dos de Ixtapaluca.[38] Probablemente, éstos eran pequeños poblados que habían sido congregados previamente pero que, en una segunda consideración, fueron señalados como superfluos o muy alejados de las cabeceras. En cualquier caso, toda el área estaba satisfactoriamente "reducida" para 1562.[39]

33 LC, *Kraus MS* 140, f. 420.
34 NL, *Ayer MS* 1121, ff. 120v-121.
35 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, ff. 353, 378.
36 AGI, *México,* vol. 336, ff. 71-71v.
37 NL, *Ayer MS* 1121, ff. 208v-209v.
38 AGNM, *Mercedes,* vol. 84, ff. 51-51v.
39 *DHMC,* v, p. 27.

Los datos relativos a las congregaciones del resto del valle de México son en gran parte aislados o circunstanciales. En la región acolhua los franciscanos debieron de haber iniciado el proceso aún antes de la peste y lo continuaron en la década de 1550.[40] Antes de 1570, Coatepec y Chicoloapa fueron cuidadosamente dispuestos en y alrededor de sus cabeceras.[41] La doctrina agustina de Acolman, que por entonces incluía a Tepexpan, Tequicistlán y Teotihuacán, aparentemente permanecía pobremente congregada en 1580.[42] Por otra parte, los dominicos, que se hicieron cargo de Ecatepec alrededor de 1560, reunieron a la cabecera y sus estancias en "pueblos formados con sus iglesias permanentes".[43] Fue probablemente en los últimos años de la década de 1550 cuando los otomíes de Teocalhueyacan y los mexicas de Tenayuca fueron unidos en una sola cabecera, alrededor del convento franciscano de Tlalnepantla.[44] En el extremo norte del valle, en Tizayuca, el virrey ordenó en 1563 que una congregación que ya había sido establecida fuese concentrada aún más.[45] En el cercano Tezontepec, toda la gente fue reunida muy cerca de la iglesia antes de 1570.[46]

## Puebla-Tlaxcala

Al igual que el valle de México, esta continuación oriental de la Mesa Central tenía en 1519 varias ciudades (desde luego Cholula; quizás también Tlaxcala, Tepeapulco, Huejotzingo y Tepeaca) y una densa y dispersa población rural.[47] Ciertas áreas escasamente habitadas o desocupadas ser-

40 AGI, *México,* vol. 336, ff. 63v-64.
41 *PNE,* VI, pp. 46-47, 67-68, 81.
42 *PNE,* VI, pp. 211, 220, 227-228, 231.
43 *PNE,* VI, p. 172.
44 *CodF,* pp. 8-9; Kubler, 1948, II, p. 480.
45 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 412v.
46 AGI, *Indiferente,* vol. 1529, f. 177.
47 Cortés, 1963, pp. 45-46, 51, 109-110; Díaz del Castillo, 1960, I, pp. 220, 226, 231, 245-247.

vían como tierra de nadie entre vecinos hostiles. Fue en una de estas zonas relativamente despobladas donde los españoles fundaron la Puebla de los Ángeles en 1531. Hacia 1540, en Tlaxcala, cuatro cabeceras principales que dominaban una extensa área fueron reunidas en un lugar enteramente nuevo. Sin embargo, al principio éste era, más que una ciudad, un centro administrativo y eclesiástico. Aunque se hicieron algunas congregaciones alrededor de los conventos franciscanos y sus visitas, el resto de la provincia de Tlaxcala conservó su disperso asentamiento rural después de un vano intento de congregación en 1560.[48]

Fuera de este enclave privilegiado, las comunidades indígenas en toda el área fueron reasentadas en nuevas cabeceras y pueblos subordinados entre 1550 y 1564. Los numerosos españoles que vivían en Puebla y que no tenían encomiendas se dedicaron a la crianza de ganado y al cultivo del trigo. Cerca de Puebla se encontraba el fértil valle de Acapetlahuacan (Atlixco), el cual, antes de la conquista, había sido campo de batalla entre Huejotzingo y Huaquechula.[49] Estas tierras casi desiertas fueron reclamadas por Huejotzingo y Cholula, pero gradualmente adquiridas por los españoles para estancias de ganado y labores de trigo.[50] En 1550 un convento franciscano estaba en construcción en Acapetlahuacan y quizás en esta misma época fue formada una congregación de indios agricultores y naboríos (trabajadores asalariados) no lejos del asentamiento español.[51] La cabecera del cercano Ocopetlayuca (Tochimilco) parece haber sido trasladada a un nuevo asentamiento conventual hacia 1550.[52]

En 1552 el visitador Diego Ramírez ordenó a los habitantes de Cuautinchan abandonar sus dispersas casas y trasladarse a una nueva cabecera. Una fuerte oposición de los

48 GIBSON, 1952, pp. 125, 136-137.
49 MOTOLINÍA, 1969, pp. 193-194.
50 LC, *Kraus MS* 140, ff. 26-26v, 29v-30, 39v-40, 116-116v, 173v-174v.
51 AGNM, *Mercedes*, vol. 3, f. 86; *CodF*, p. 23.
52 AGNM, *Mercedes*, vol. 3, ff. 142, 240.

indios, complicada con una disputa jurisdiccional entre mendicantes rivales, causó un retraso de varios años antes de que se completara la congregación.[53] En 1555 hubo un malogrado intento de reacomodar la cabecera en Amozoc, el cual, como otros seis lugares, permaneció ocupado como estancia.[54]

En el momento de la conquista las cabeceras de Tepeaca y Tecamachalco eran establecimientos fortificados en las cimas de dos cerros. De acuerdo con un informe de 1580, ambas fueron trasladadas a asentamientos conventuales en tierras más bajas, en 1540-1543, aunque fuentes contemporáneas sugieren que esto ocurrió hacia 1552.[55] Parece ser que se efectuó una congregación general aquí a mediados de la década de 1540, pero principalmente en la década siguiente; primero en Tepeaca, Tecamachalco y Quecholac, y un poco más tarde en Acatzingo, donde en 1557-1558 siete barrios fueron reunidos junto al emplazamiento de un nuevo convento franciscano.[56] Fue probablemente hacia los mismos años que setenta y ocho dispersos *calpultin* de Tecalco (Tecali) fueron reducidos a diez pueblos, agrupados en torno a la parroquia franciscana.[57]

La fecha en que la cabecera de Huejotzingo fue cambiada de su lugar original "entre cerros y quebradas" a un valle próximo, a menudo señalada hacia 1529-1530, parece en realidad haber sido más cercana a 1552. En agosto de aquel año el virrey Velasco dio a los indios permiso para cambiar el centro de su comunidad a un lugar llamado Texoquipan, y para 1555 ya estaba completa la congregación.[58] Cinco años

53 NL, *Ayer MS* 1121, f. 198; *ENE,* VIII, p. 151; X, p. 38; KUBLER, 1948, I, p. 89; II, p. 456.

54 AGNM, *Mercedes,* vol. 4, ff. 264, 288; *CodF,* p. 24.

55 CARRASCO, 1969, pp. 4-5; *ENE,* VIII, p. 109; *PNE,* V, pp. 13-14.

56 LC, *Kraus MS* 140, ff. 44v-45; CARRASCO, 1969, pp. 4, 14-20.

57 *CodF,* p. 25; KUBLER, 1948, II, p. 471; *PNE,* I, no. 543.

58 NL, *Ayer MS* 1121, f. 98v; CARRASCO, 1966, pp. 153-159. *Cf.* GARCÍA GRANADOS y MACGREGOR, 1934, p. 11; KUBLER, 1948, II, p. 459; MCANDREW, 1965, p. 334; RICARD, 1933, p. 167; TORQUEMADA, 1723, I, pp. 282-283.

más tarde un detallado censo da cuenta de más de cincuenta *calpultin* dispuestos en el asentamiento conventual de Huejotzingo y en diecinueve pueblos sujetos, sin contar aquéllos alrededor de Atlixco.[59] Aun en Cholula, la más grande ciudad precortesiana en esta área, los españoles se vieron obligados a cambiar el viejo patrón. En junio de 1558 los cholultecas se rehusaron a cooperar en una congregación que había planeado el virrey.[60] Fue quizás en esta ocasión cuando las estrechas e irregulares calles de la vieja ciudad fueron reemplazadas y dispuestas de acuerdo con un trazado regular, cuando muchas casas fueron derruidas y reconstruidas para ajustarse a este patrón, y cuando los dispersos agricultores de las cercanías fueron trasladados a la cabecera y a veintitantas estancias. Esto quizás explique el cambio en nomenclatura, que resulta evidente al comparar las listas de asentamientos subordinados alrededor de 1548 y en 1592.[61]

Totomihuacan, justo al sur de Puebla, había quedado casi despoblado después de una guerra en el siglo xv; sin embargo, en 1547, sus 835 casas fueron divididas en treinta y cinco barrios y estancias que posiblemente representaban a los *calpultin*. Se tiene información de una congregación establecida aquí en 1561, la cual dejó nueve poblados distribuidos alrededor de una cabecera franciscana.[62] Hay noticia de otras tres tempranas reducciones al norte de Tlaxcala. Tepeapulco fue un centro religioso precortesiano evangelizado por los franciscanos desde la década de 1520; un poco antes de 1569 su gente había sido reunida en quince lugares, descritos como "pueblos formados y permanentes" en el informe de 1581.[63] La población mexicana y totonaca de Zacatlán y la Hueytlalpa era recalcitrante; empero, en 1551-1553, los fran-

59 BNP, *Fonds Mexicains,* vol. 387, ff. 465-1032.

60 AGNM, *Mercedes,* vol. 84, f. 35.

61 AGNM, *Indios,* vol. 6, 1ª parte, f. 138; UT, *JGI,* xxiv-1; Kubler, 1968, pp. 112-115; *PNE,* i, no. 114; Vetancurt, 1697-1698, 4ª parte, p. 90.

62 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 332v; *CodF,* p. 24; *PNE,* i, no. 539.

63 *CodF,* p. 13; Motolinía, 1969, pp. 80-81; *PNE,* vi, p. 294.

ciscanos lograron reunirlos en congregaciones, parcialmente al menos.[64] Una resistencia similar fue desbaratada por la fuerza cuando, en 1563-1564, se ordenó a los habitantes de Ixtacamaxtitlán construir un convento y reunirse en una nueva cabecera.[65]

## Valle de Matalcingo

Éste era el nombre que en tiempos de la colonia se aplicaba a la meseta alta localizada entre el "valle" o cuenca de México y Michoacán, en la cabecera del río Lerma. En 1519 tenía una considerable pero dispersa población de agricultores, la que producía mucho del maíz consumido en Tenochtitlan. Cortés trajo ganado aquí poco después de la conquista y en unas cuantas décadas esto se convirtió en un territorio ganadero, con el inevitable daño para las cosechas indígenas y con las consiguientes disputas por el uso y posesión de la tierra.[66] Aparte de estos problemas, los misioneros tuvieron que tratar con gente que hablaba cuatro lenguas: náhuatl, mazahua, otomí y matlatzinca. El patrón en Huitzitzilapan, donde los indios vivían "en sierras y quebradas y otras partes ásperas", era quizás típico del asentamiento en la época de la conquista.[67]

Entre las primeras congregaciones indígenas en esta área se cuentan las de Capulhuac (1557) y Atlapulco (1560).[68] En Teutenango (Tenango del Valle) la cabecera fue trasladada de la cima de un cerro a un bien dispuesto sitio en terreno llano.[69] En las inmediaciones, los agricultores de Cuapanoaya y Huitzitzilapan debieron haber sido reducidos a sus

64 LC, *Kraus MS* 140, ff. 70-70v, 335-335v, 369; NL, *Ayer MS* 1121, f. 275; UT, *JGI,* xxiv-5.

65 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 94v; BNP, *Fonds Mexicains,* vol. 75.

66 Zorita, 1963, pp. 268-271.

67 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 262v.

68 AGNM, *Mercedes,* vol. 5, f. 138; AGNM, *Tierras,* vol. 2303, exp. 8.

69 *PNE,* vii, pp. 1-2* y mapa.

cabeceras en 1563, pero se rehusaron enérgicamente.[70] Hacia 1560 los de Zinacantepec fueron reunidos alrededor de un convento franciscano; cuatro años más tarde el virrey ordenó la aprehensión de los fugitivos de esta congregación.[71] En los primeros días de 1561 los matlatzincas del área de Toluca fueron agrupados en Metepec, donde un pequeño monasterio estaba siendo construido para el único franciscano que sabía su idioma.[72]

La más detallada información que he visto acerca de una de estas primeras congregaciones se refiere a la fusión de Calimaya y Tepemaxalco. En 1557 fue iniciada la construcción de un convento franciscano y su iglesia en el lindero entre estas comunidades, cada una de las cuales había sido un estado autónomo precortesiano aunque ambas pertenecían al mismo encomendero. Un año después se les ordenó a los indios dejar sus casas y trasladarse al nuevo asentamiento. Esto fue hecho, pero pronto se inició la disputa entre los dos grupos; como resultado, indios de cada lado abandonaron la congregación y huyeron a sus caseríos dispersos. En este momento, noviembre de 1560, el virrey Velasco llegó a Calimaya-Tepemaxalco en una de sus inspecciones periódicas, y afortunadamente ha sido conservada la ordenanza concerniente a la junta que él proclamó en esta época.[73] Velasco encontró que el asentamiento en torno a la iglesia estaba bien planeado y en buen orden, pero con muchas casas vacías. Decretó que los fugitivos fueran obligados a regresar, exceptuando aquellos que vivían en estancias apartadas "para guarda de las sementeras, tierras e términos de los dichos pueblos". Las estancias deberían tener un máximo de cincuenta casas cada una, las cuales estarían dispuestas con la misma simetría que en la cabecera. El virrey dio al asentamiento mixto un nombre híbrido, Tepananiloyan, pero especificó

70 AGNM, *Mercedes*, vol. 84, ff. 118, 128.
71 AGNM, *Mercedes*, vol. 7, f. 259.
72 AGNM, *Mercedes*, vol. 5, f. 256v.
73 AGNM, *Mercedes*, vol. 5, ff. 143-146v.

que cada uno de los dos pueblos debía conservar su gobierno y sus fronteras. Internamente, cada *calpulli (calle* es el término usado aquí) de la cabecera y cada estancia tendrían un *teyacanqui* ("gobernador" de acuerdo con el diccionario de Molina), y bajo él un número de *tlapixque* (guardianes)[74] con la responsabilidad de recaudar tributo y reunir a los indios requeridos para los trabajos comunales, asistencia a la iglesia, etc. La tierra de los indios en los sitios abandonados debería ser conservada por ellos o pagada. En la cabecera y estancias a cada cabeza de familia se le debería asignar una porción de terreno consistente en cien brazas lo más cercano posible a su casa y a una distancia no mayor de tres cuartos de legua. Estos terrenos podrían ser conservados en perpetuidad, aunque su ocupante tenía que pagar una renta anual de un real de plata a la caja de comunidad. Previamente, Calimaya y Tepemaxalco habían tenido mercados separados cada cinco días, pero Velasco ordenó que el tianguis se celebrara conjuntamente cada jueves, en la plaza, frente al convento.

Un dato posterior relativo a la congregación de Calimaya-Tepemaxalco aparece en una carta de fray Gerónimo de Mendieta, escrita el 1º de enero de 1562. Mendieta, quien reclamaba crédito por llevar a cabo esta "junta" con el apoyo del virrey, decía que "donde era un yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos". Entonces, ciertos "rebeldes", cuyas casas en los sitios abandonados habían sido destruidas, llevaron sus quejas a la audiencia, la cual se puso de parte de ellos en contra del virrey y arrestó a los líderes indios que habían cooperado en la congregación.[75] En 1569, a pesar de estos problemas, encontramos a Calimaya y Tepemaxalco compartiendo la misma cabecera con su monasterio, y doce estancias dentro de un radio de una legua.[76]

74 MOLINA, 1944, II, pp. 94, 132.

75 *DHM,* II, p. 539. *Cf.* MENDIETA, 1945, III, p. 155.

76 AGI, *México,* vol. 336, f. 134. *Cf. CodF,* pp. 18-19.

## Michoacán

El imperio tarasco se extendía hacia Tierra Caliente (véase más adelante), pero en su mayor parte ocupaba la porción occidental de la Mesa Central, que es el área considerada aquí. En tanto que la población más densa se encontraba alrededor del lago de Pátzcuaro, el asentamiento era de naturaleza básicamente rural y se extendía por las riberas, las islas y hacia lo alto de las laderas.[77] Las casas de los campesinos se localizaban muy dispersas por doquier.[78] La situación en Chilchota era quizás típica: "de antes que los cristianos entraron en esta tierra... vivían sin orden de calles, a dónde tres casas, a dónde cuatro".[79] En Tiripitío la gente vivía "sin traza en los edificios... cada uno de por sí, en riscos los más, y buhíos".[80]

Las congregaciones indígenas en Michoacán no sólo recibieron prioridad por parte de los misioneros de las órdenes mendicantes, sino que también encontraron un entusiasta en Vasco de Quiroga. Como oidor, Quiroga fundó el pueblo hospital de Santa Fe de la Laguna hacia 1534, y como obispo escogió para su catedral el importante centro religioso tarasco de Pátzcuaro.[81] En marzo de 1534 Quiroga describió al emperador su plan para reunir a la gente de la "ciudad" de Michoacán (es decir, Tzintzuntzan, que incluía toda la cuenca del lago) en un asentamiento grande y bien ordenado, y seis meses más tarde una cédula real dio aprobación al proyecto. Quiroga se encargaría de la congregación, pero únicamente se haría si los indios "de su voluntad lo quisieren hacer... sin que se les haga extorsión alguna".[82] De 1538 a 1542 comunidades enteras de las áreas circundantes fueron

77 Chadwick, 1971, p. 689; Cook, 1949b, p. 37.
78 NL, *Ayer MS* 1106 A, ff. 15v-17; Warren, 1963a.
79 *RGM*, II, p. 32.
80 Basalenque, 1963, p. 59.
81 NL, *Ayer MS* 1106 A, f. 15v; Warren, 1963b, p. 83.
82 NL, *Ayer MS* 1106 A, ff. 16v-17.

traídas a Pátzcuaro para construir la inmensa catedral y otros edificios públicos, sus propias casas y las de los españoles. Al ser terminada, la ciudad tenía un patrón regular con una sección reservada para los encomenderos y otros residentes españoles y quince barrios indígenas, tales "que cada barrio por sí es un pueblo formado". Al mismo tiempo, congregaciones más pequeñas fueron establecidas en la ribera del lago y sus alrededores.[83]

Fuera de la cuenca del lago, los agustinos supervisaron la construcción de "pueblos formados" en Tiripitío y Tacámbaro, mientras que una comunidad modelo era constituida junto al convento franciscano de Uruapan; todo ello, al parecer, antes de 1542.[84] Valladolid (Morelia), que empezó a ser establecida en 1541-1542 por orden del virrey Mendoza, era esencialmente una ciudad de españoles, aunque tenía barrios adyacentes para los sirvientes indígenas.[85] De esta manera, el corazón del estado tarasco fue dispuesto con asentamientos de diseño europeo antes que ninguna parte de la Nueva España, y sus pueblos-hospital y ciudades fueron prototipo para comunidades planeadas en el futuro. Esta obra ha sido atribuida en gran parte a Quiroga, pero otros también tuvieron participación.[86] En la propia encomienda del obispo, en Huaniqueo, las 44 dependencias (probablemente el equivalente tarasco de los *calpultin)* nombradas en 1524 fueron reducidas a trece estancias en 1548.[87] Otra temprana reducción en una parroquia secular fue la de Matalcingo (Charo), donde el cura reunió a los dispersos agricultores pirindas en una nueva cabecera, Los Capulines. Algunos años más tarde se dio la parroquia a los agustinos, quienes nuevamente cam-

83 NL, *Ayer MS* 1106 A, ff. 18v-19v; *RGM,* II, pp. 109-110.

84 NL, *Ayer MS* 1106 A, f. 16v-17; NYPL, *Beaumont MS,* ff. 171v-172v; UT, *JGI,* XXV-7, f. 2; BASALENQUE, 1963, pp. 59-61, 82-84.

85 *ENE,* V, pp. 205-207.

86 NL, *Ayer MS* 1106 A, f. 19.

87 MIRANDA GODÍNEZ, 1972, p. 306; *PNE,* I, no. 270; WARREN, 1963a, p. 408.

biaron la cabecera antes de construir su convento.[88] Aún otras de las congregaciones de la década de 1540 fueron llevadas a cabo por orden del virrey Mendoza en colaboración con los franciscanos. Mendoza estuvo en Michoacán en los últimos días de 1539 y en los primeros de 1540, tiempo durante el cual visitó la comunidad tarasca-mazahua de Araró-Zinapécuaro. Aquí, el centro político era Araró, pero los franciscanos decidieron construir su convento en Zinapécuaro, donde había un famoso templo dedicado a la diosa Cueraváperi. La mudanza a este sitio de varias rancherías dispersas parece haber sido un proceso gradual que duró desde alrededor de 1540 hasta 1550.[89] En la parte más occidental de la diócesis las parroquias franciscanas de Zapotlán, Tuxpan y Tamazula también fueron concentradas bajo la dirección de Mendoza, quizás en los primeros años de la década de 1540.[90] Lo mismo podría decirse de los pueblos de Ávalos, aunque aquí tenemos relación de una congregación que encontró resistencia indígena en Atoyac, tardíamente, en 1561.[91]

Cuando Quiroga regresó de Europa en 1554 entró en conflicto con el nuevo virrey, Velasco, sobre el asunto de la jurisdicción parroquial. Varias doctrinas (Matalcingo, Huango-Cuitzeo, Jacona, Tlazazalca-Chilchota) habían sido quitadas al clero secular (bajo el control de Quiroga) y asignadas a los agustinos.[92] En 1558, ante la pérdida de Tlazazalca-Chilchota, Quiroga escribió una vehemente protesta que sostuvo con fuerza, tanto, que en 1571 encontramos a ambas parroquias nuevamente secularizadas.[93] Quizás fue durante este turbulento período que los muy dispersos indios de Chilchota fueron reunidos en una nueva cabecera y en varios pueblos

88 BNE, *MS* 2449, ff. 364-367; BASALENQUE, 1963, pp. 150-151.

89 AGNM, *Mercedes,* vol. 5, f. 299; KUBLER, 1948, II, p. 493; LÓPEZ LARA, 1970, pp. 17-30; *PNE,* I, nos. 35, 158.

90 LC, *Kraus MS* 140, ff. 25, 63v-64; *PNE,* I, nos. 115, 551-552; *RGM,* II, pp. 87, 94, 100.

91 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 332v.

92 NL, *Ayer MS* 1121, f. 194v.

93 MIRANDA GODÍNEZ, 1972, pp. 234-235, 306-307.

sujetos.[94] Entretanto los franciscanos congregaron Jiquilpan y Tarecuato, y los agustinos agruparon a la gente de Jacona en un nuevo asentamiento conventual, todo probablemente a mediados de la década de 1550. Jacona es un raro ejemplo de la planeada congregación de una cabecera en la que se ignoró la usual traza cuadriculada de calles y se le dejó desparramar tranquilamente a lo largo de las riberas de un río; en 1563 se mantuvo por orden virreinal la posesión que tenían los indios de las tierras abandonadas de este lugar.[95] En los últimos años de la década de 1550 y en los primeros de la década de los sesenta nuevos pueblos se estaban formando en las doctrinas agustinas de Ucareo y Cuitzeo de la Laguna y en la parroquia de Taimeo.[96]

## Las fronteras septentrionales

Al norte de Michoacán y del valle de México se extienden las vastas llanuras y abruptas montañas que los españoles encontraron habitadas por cazadores y recolectores primitivos, los llamados chichimecas. Por milenios este pueblo había invadido periódicamente las áreas de mayor cultura en el sur. Al principio destruían lo que encontraban allí pero lenta e inevitablemente se fueron civilizando y convirtiendo en agricultores y constructores. En 1519 los tarascos, y los aztecas, cuyos ancestros habían sido chichimecas, defendían sus fronteras septentrionales frente a estos bárbaros.[97] Por necesidad, los chichimecas vivían en grupos de unas cuantas familias cada uno, en dispersos y cambiantes asentamientos, aunque en tiempos de guerra los hombres se reunían para formar hordas

[94] *RGM*, II, pp. 16-18.

[95] AGNM, *Mercedes*, vol. 6, f. 509; Basalenque, 1963, p. 173; *RGM*, I, pp. 9, 23.

[96] AGI, *Patronato*, vol. 182, ramo 44; AGNM, *Mercedes*, vol. 7, ff. 20, 232; vol. 84, f. 55; *LdeT*, p. 317; *PNE*, I, no. 787; *RGM*, I, p. 37.

[97] Kirchhoff, 1948.

bélicas.[98] Entre ellos y los aztecas estaban los otomíes, pueblo agrícola que ocupaba un lugar intermedio en la escala social y servía convenientemente como colchón y como ejemplo civilizador frente a los chichimecas. Un cierto número de comunidades otomíes era regido por gobernadores aztecas y dominado por una minoría de lengua náhuatl. El territorio otomí, especialmente la parte conocida como la Teotlalpa, era y es muy seca pero un ingenioso sistema de retención de agua pluvial (jagüeyes y terrazas), más el uso extensivo de plantas xerófilas silvestres (como el maguey y el nopal) hicieron posible mantener una población extraordinariamente densa, si bien dispersa.[99] El patrón en Atitalaquia era muy parecido al de toda la región otomí: "la antigua costumbre que tenían de vivir apartados unos de otros, en chozuelas pajizas y en quebradas y en llanos".[100]

El reino otomí más grande y poderoso era el de Xilotepec, cuyo gobernante era pariente de Moctezuma. Un grupo de colonos de Xilotepec se estableció quizás en una fecha tan temprana como 1526 en San Juan del Río, en pleno territorio chichimeca. Alrededor de 1530 la encomienda de Xilotepec fue adquirida por el conquistador Juan de Jaramillo y en las próximas dos décadas una serie de puestos de avanzada otomíes extendió los límites del feudo de Jaramillo hacia el norte y el occidente, en dirección de Huichapan, Zimapán, Querétaro y San Miguel.[101] Estas colonias agrícolas llegaron a ser centros de evangelización para los chichimecas y a adquirir importancia estratégica una vez que un camino carretero fue abierto en 1550 para unir a México con las recién descubiertas minas de Zacatecas.[102] En 1551-1552 se establecieron barrios aparte para los chichimecas amistosos junto al convento franciscano de San Miguel (el Grande), y en Xichú

98 BSLE, *MS* K-III-8.
99 COOK, 1949a; WEST, 1970.
100 *PNE*, VI, p. 202.
101 JIMÉNEZ MORENO, 1958, p. 54.
102 LC, *Kraus MS* 140, ff. 84-84v; CHEVALIER, 1952, p. 250.

y Puxinguía.[103] Fue tal vez por esta época cuando los agustinos de Xilitla (véase más adelante) fundaron una misión chichimeca en Jalpan, núcleo de población otomí. El período de 1552-1590 fue casi de guerra constante contra los chichimecas, pero algunos de estos puestos de avanzada sobrevivieron. Fueron establecidos varios pueblos españoles, cada uno con una congregación de naboríos, en San Miguel en 1555, en las minas de Guanajuato en 1557 y en San Felipe en 1561-1562. A este último lugar, en 1563, llegó una colonia de otomíes de Zempoala.[104] En la región de Jalpan tres rancherías de chichimecas fueron congregadas en la cabecera y tres congregaciones más debían ser creadas en 1560.[105] Unos cuantos meses después se ordenó a Juan Sánchez de Alanís encontrar un sitio adecuado para establecer un poblado para cuatro grupos de chichimecas "que de su voluntad han venido a dar obediencia". Se les debía asignar tierra y enseñarles cómo cultivarla, y exentarlos del pago del tributo por diez años.[106] Durante los tres siguientes siglos estas misiones fronterizas servirían como modelos de conversión cristiana, civilización y colonización entre pueblos primitivos en el norte.

Los tarascos tenían asentamientos fortificados entre los chichimecas en 1519, en Yurirapúndaro (Yuriria) y Acámbaro. No está totalmente claro si los otomíes llegaron a Acámbaro antes o después de 1519 pero, en cualquier caso, los franciscanos fundaron su convento allí, distribuyendo a los tarascos, otomíes y chichimecas en barrios separados.[107] En Yurirapúndaro, donde comenzaba a construirse en 1550 una parroquia agustina, había tarascos y chichimecas. Es probable que Pénjamo, más hacia el oeste, haya sido establecido alrededor de 1549 con tarascos, otomíes y chichimecas.[108] Todos

103 LC, *Kraus MS* 140, ff. 152v, 362v-363; *LdeT*, p. 297.
104 AGNM, *Mercedes*, vol. 6, f. 541v.
105 AGNM, *Mercedes*, vol. 5, f. 141v.
106 AGNM, *Mercedes*, vol. 5, f. 239v; vol. 7, f. 114.
107 GERHARD, 1972, p. 64.
108 JIMÉNEZ MORENO, 1958, pp. 55, 77.

estos pueblos fronterizos plurilingües fueron dispuestos al estilo europeo con sus estancias o poblados sujetos probablemente hacia 1560.[109]

Se tiene noticia de varias tempranas congregaciones en la región situada justamente al norte del valle de México. En 1557 los indios de cuatro cabeceras fueron reunidos en Zempoala para construir un convento y un acueducto, y allí permanecieron congregados.[110] En el año siguiente los otomíes de Otlazpan y los mexicanos de Tepeji fueron trasladados a una cabecera común, donde comenzaron a trabajar en otro edificio franciscano. Para mayo de 1561 el nuevo pueblo estaba terminado con calles, plaza, etc., pero los ancianos de Otlazpan solicitaron y recibieron permiso para reocupar cuatro estancias de los contornos con el objeto de proteger de cualquier intrusión a sus campos y linderos.[111] En la Teotlalpa los pueblos de Ajacuba, Yetecomac, Tornacustla y Tecpatepec fueron arreglados "con orden por sus calles", mientras que Hueypoxtla y Tezcatepec todavía no estaban congregados en 1579.[112] Un convento agustino fue erigido en la frontera entre Actopan e Iscuincuitlapilco en 1550, después de lo cual ambas comunidades compartieron la nueva cabecera.[113] Ixmiquilpan y Tlacintla recibieron licencia en 1552 para hacer un mercado en su frontera común, frente al convento que compartían.[114] Otros pueblos estaban siendo construidos en 1563 en Atotonilco el Grande y Huascazaloya.[115]

109 NL, *Ayer MS* 1106 A, f. 20; *RGM*, II, pp. 57, 67; VELÁZQUEZ, 1946-1948, I, p. 375n.

110 AGNM, *Mercedes*, vol. 6, f. 574; UT, *JGI*, XXV-10, f. 1.

111 AGNM, *Mercedes*, vol. 6, f. 365v; vol. 84, f. 62v; FERNÁNDEZ, 1940-1942, II, p. 269.

112 *PNE*, VI, pp. 15, 20, 24, 27, 32, 35.

113 AGI, *Indiferente*, 1529, f. 203; KUBLER, 1948, II, p. 504.

114 AGI, *Indiferente*, 1529, f. 202; NL, *Ayer MS* 1121, f. 191.

115 AGNM, *Mercedes*, vol. 7, ff. 236v-237v.

## METZTITLÁN

Los españoles se enfrentaron a problemas extraordinarios de planeación urbana en este abrupto territorio, situado a horcajadas en la Sierra Madre Oriental. El convento agustino original de Metztitlán fue cambiado alrededor de 1539, después de una desastrosa inundación, a una saliente cortada en el costado de un risco, sitio poco apropiado para un pueblo "formal". En 1563 los indios huían de una impopular congregación y una década más tarde permanecían dispersos en ciento veinte estancias más o menos.[116] También en 1563 había mucha resistencia ante las reducciones que habían sido ordenadas en Guayacocotla y Tianguistengo.[117] Los agustinos quizás fueron más afortunados en reducir el número de asentamientos otomíes y tepehuas, en Tututepec, de 88 a 27.[118] Una concentración similar ocurrió en Macuilxóchitl (Chapulhuacán), donde en 1548 estaban nombradas 63 estancias y sólo dieciocho en 1571.[119] En Xilitla, donde alrededor de 1550 empezaba la construcción de un convento agustino, los otomíes y los mexicanos de quince *calpultin* (1548) fueron reunidos en ocho estancias.[120]

## HUAXTECA

Esta rica zona agrícola sufrió un drástico descenso en su población durante la primera década del gobierno español (enfermedades y deportación a las Antillas fueron, entre otras, las causas) y hacia 1532 fueron abandonados muchos asenta-

116 AGI, *Patronato,* vol. 182, ramo 44; AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 170v; MCANDREW, 1965, p. 269.

117 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, ff. 61, 274v.

118 AGI, *Indiferente,* 1529, f. 184; *PNE,* I, no. 759.

119 AGI, *Indiferente,* 1529, f. 200; *PNE,* I, no. 353.

120 LC, *Kraus MS* 140, ff. 380v-381; GARCÍA PIMENTEL, 1904, p. 130; *PNE,* I, no. 264.

mientos, algunos de ellos cabeceras originales.[121] Dispongo de poca información acerca de las primeras congregaciones de esta región. En los centros parroquiales, cuatro estancias fueron trasladadas a Tempoal en 1561 y consolidaciones similares se debieron de haber hecho en esta época en Pánuco, Tampico, Metatepec (Tantoyuca) y Valles.[122] En el extremo sur de la provincia, los indios de Huejutla y del territorio circundante fueron reunidos, probablemente en la década de 1550, en el lugar de un convento agustino y nueve pueblos sujetos.[123]

## Costa del Golfo

Gran parte de la llanura costera del Golfo, al sur de la Huaxteca, tenía una considerable población, de la cual nueve décimas partes desaparecieron entre 1520 y 1550. Excepto en Zempoala, una región árida en la que varios campos irrigados rodeaban a una ciudad bastante compacta de veinte a treinta mil familias, el asentamiento era generalmente disperso al momento de la conquista, pues cada agricultor vivía cerca de su milpa.[124] A mediados del siglo XVI había inmensos yermos reclamados débilmente por comunidades indígenas agotadas y codiciados por ávidos ganaderos españoles. Ante esta situación las autoridades virreinales bien podían recurrir a la congregación o simplemente ignorar los derechos de los extintos o casi extintos pueblos. En otras regiones, cuando se hacía la investigación preliminar para una merced de tierras, se presentaba a menudo la oposición de los indios, quienes reclamaban que estaban siendo implicadas sus tierras comunales, pero en esta región a veces no había nadie que protestara.

La primera congregación de la que se tiene noticia aquí

121 Chipman, 1967, pp. 197-218, 291-293.

122 AGI, *Indiferente,* 1529, ff. 196-199; BNE, *MS* 3064, f. 27; *PNE,* III, pp. 149-164.

123 *PNE,* VI, pp. 184-185.

124 Sanders, 1971b; Torquemada, 1723, I, p. 251.

fue en la zona mexicana de Quezala (Cuetzalan), donde la gente fue reunida sacándola "de las barrancas y montañas donde vivían primero" y reasentada en una nueva cabecera un poco después de 1550.[125] En septiembre de 1554 el virrey ordenó al corregidor de Xalapa "reducir" a todos los indios de la costa del Golfo, "desde las sierras de Almería [Nautla] hasta la Veracruz".[126] Varias comunidades del litoral perdieron su *status* de cabecera y sus tierras cuando los indios sobrevivientes fueron trasladados tierra adentro, mientras que en la siguiente década fueron concedidas en esta llanura costera muchas mercedes para ranchos ganaderos.[127] Aparentemente hubo una segunda congregación en las cercanías en 1564 cuando varias estancias lejanas fueron reunidas en una nueva cabecera en Misantla.[128]

Existen datos respecto a una "junta" en Zempoala antes de 1567, y fue quizás en esta época cuando los escasos indios de Actopan y Chicuacentepec fueron reunidos en sus cabeceras.[129] Antes de 1563 fue hecha una primera congregación alrededor de Huatusco.[130] En la región de Xalapa, Chiconquiauco, Tlacolulan y Cuacuacintla fueron escogidos como centros de congregación. Xalapa mismo, sitio de un antiguo convento franciscano, estaba en parte reunido, pero "por las quebradas y sin orden hay alguna parte dél: están derramados en esta forma porque están en sus casas entre sus sementeras".[131] Xicochimalco (Xico), trasladado de su lugar fortificado en una ladera y asentado de una manera ordenada en la llanura, "tiene traza de ajedrez y la iglesia en medio".[132] En Papantla, aunque el número de estancias se redujo de

125 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 413.

126 AGNM, *Mercedes,* vol. 4, f. 65v.

127 AGNM, *Mercedes,* vols. 4-7, *passim;* RAMÍREZ LAVOIGNET, 1959, p. 124.

128 UT, *JGI,* XXIV-13, f. 1v; RAMÍREZ LAVOIGNET, 1959, pp. 139-140.

129 RAMÍREZ LAVOIGNET, 1959, p. 122.

130 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 211v.

131 *PNE,* v. p. 100.

132 *PNE,* v, p. 121.

quince en 1548 a sólo tres en 1581, las casas rurales permanecían dispersas; aquí, como en Teziutlán (que fue congregado en 1561), varias cabeceras fueron transformadas en barrios sujetos.[133]

En la provincia de Coatzacoalcos, que se extendía del lago de Catemaco al río Grijalva, el alcalde mayor recibió orden en 1552 de crear pueblos concentrados. Puesto que no dispongo de una lista completa de los pueblos de esta región antes de 1580, no puedo inferir lo que fue hecho en esta época, si algo se hizo. El obispo Alburquerque informó en 1571 que la gente estaba muy dispersa, pero probablemente quiso decir que los pueblos estaban muy alejados unos de otros.[134]

## Tierras altas de Oaxaca

Schmieder sostiene haber encontrado pruebas arqueológicas de que tanto en el valle como en la montaña los zapotecas vivían en grandes y compactos pueblos que fueron conservados por los españoles; sin embargo, documentos de la época contradicen esta suposición.[135] Refiriéndose a la Mixteca Alta, Spores concluye que los españoles dejaron las cabeceras en sus lugares originales y no molestaron el "sistema de agrupamientos fortuitos de tiempos precortesianos" vigente en las zonas rurales vecinas. En otro lugar Spores sugiere que sí hubo mudanzas de cabeceras después de la conquista, y las pruebas documentales señalan claramente que la congregación de asentamientos dispersos fue llevada a cabo en las décadas de 1550 y 1560 por toda la Mixteca.[136]

En el valle de Oaxaca, de los zapotecas de Miahuatlán se dijo que "antes de su conversión vivían en quebradas y ris-

133 LC, *Kraus MS* 140, ff. 1v-2; AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 275; UT, *JGI,* XXIV-5, ff. 12, 15; *PNE,* I, no. 449.

134 NL, *Ayer MS* 1121, f. 140v; García Pimentel, 1904, p. 80.

135 Schmieder, 1930, pp. 12-13, 23, 48.

136 Spores, 1967, pp. 38-43, 105-108.

cos, cada uno como quería; mas luego que se conquistó esta tierra se pasaron a los llanos, donde concurrió multitud de gente, y ésta fue la fundación de Miguatlan".[137] En el cercano Amatlán los indios que hablaban "zapoteco del valle" vivían diseminados en los cerros hasta que los españoles "los echaron de allí y... los asentaron" en su cabecera definitiva y en otros poblados. Esto ocurrió antes de 1551.[138] Los zapotecas de Chichicapa "antiguamente no dormían en poblado, [pero] después de venidos los españoles hicieron casas [y pueblos]".[139] El resultado no siempre satisfizo el ojo crítico de los funcionarios (en 1609 Miahuatlán tenía "mala forma de pueblo, y no hay mas de una calle y una plaza"), y consecuentemente se intentaría más tarde una concentración mayor, pero ciertamente sí hubo una alteración radical del patrón de asentamiento de estas comunidades durante las primeras décadas posteriores a la conquista.[140] En otras partes del valle había una densa población rural tanto en las comunidades zapotecas como en las mixtecas y parece cierto que estos agricultores preferían vivir cerca de sus campos.[141] La ciudad española de Antequera fue fundada en el centro mismo del valle, rodeada por las encomiendas de Cortés. En éstas, conocidas como las Cuatro Villas del Marquesado, la política era la de mantener a los indios dispersos con el propósito de reclamar toda la tierra posible, impidiendo así el crecimiento de Antequera.[142] Las autoridades reales apoyaron a la asediada ciudad en esta disputa y encontraron la forma de sustraer de la propiedad de Cortés ciertas comunidades del valle, tales como Macuilxóchitl, Teutitlán y Teticpac (Teítipac), las que encontramos asentadas en congregaciones ordenadas ya para 1580.[143] Cortés era lo suficientemente pode-

137 *PNE*, IV, p. 291.
138 *LC*, *Kraus MS* 140, f. 292; *PNE*, IV, p. 120.
139 AGNM, *Mercedes*, vol. 7, f. 139; *PNE*, IV, p. 118.
140 *PNE*, IV, pp. 293, 304.
141 FLANNERY *et al.*, 1967.
142 *ENE*, IV, pp. 142-143.
143 *PNE*, IV, pp. 102, 106, 110.

roso para evitar que esto ocurriera en sus posesiones, donde mucho tiempo después de su muerte los indios todavía vivían "dispersos en el campo, [y] uno difícilmente encuentra cuatro casas juntas, como normalmente se ve en los otros pueblos".[144] El patrón aborigen común en el valle debió de haber sido similar a aquél que prevaleció en las Cuatro Villas y no el que probablemente fue impuesto en otras partes en las décadas de 1550 y 1560. Al menos dos cabeceras del valle, Cuilapan y Tlacolula, fueron trasladados a nuevos sitios.[145]

Ciertas zonas remotas, como la de los mijes y la de los chontales serranos, no fueron completamente controladas sino hasta muy tarde en el siglo XVI, razón por la cual fue pospuesto el plan de congregación; sin embargo, éste no fue el caso entre los zapotecas de la sierra. En 1552 un barrio de naboríos fue dispuesto cerca de la villa española de San Ildefonso.[146] Siete años más tarde los zapotecas de Ixtepeji huían de una "reducción" impopular, y el virrey ordenó que fueran obligados a regresar. Esto había sido logrado ya en 1575.[147]

En la Mixteca Alta, el virrey Mendoza detuvo un primer intento de sacar a los indios de Teposcolula de sus casas "en laderas y sobre peña" y trasladarlos al llano vecino donde se estaba construyendo un convento dominico. A fines de 1550 Mendoza visitó el lugar, lo encontró inapropiado y ordenó que se detuviera la congregación.[148] Pero en febrero de 1552 el virrey Velasco, a pesar de que su predecesor le había indicado que el traslado "destruiría" Teposcolula, escribió al corregidor y al gobernador que prosiguieran con él, posiblemente en un lugar diferente.[149] Cuatro días más

144 UT, *JGI,* XXIV-10, f. 3.

145 BURGOA, 1934, I, p. 399; PADDOCK, 1966, p. 377; *PNE,* I, no. 645.

146 LC, *Kraus MS* 140, ff. 440v-442v.

147 *ENE,* VIII, p. 230; *PNE,* IV, p. 13.

148 *CDI,* VI, p. 514.

149 LC, *Kraus MS* 140, f. 405v-406. *Cf.* KUBLER, 1948, II, p. 533; SPORES, 1967, pp. 40-41.

tarde Velasco fue visitado por un comité de indios del vecino Tlaxiaco que le dijeron "que ellos, de su propia voluntad... se quieren juntar a vivir y poblar en partes convenientes comarcanos al monasterio [dominico]". Los de Tlaxiaco preveían problemas y recibieron un amparo real para llevar a cabo la congregación.[150] Los campesinos de esta vasta encomienda estaban dispersos "en sierras y quebradas y partes fragosas" (en 1548 estaban enlistadas 108 dependencias, quizás el equivalente mixteco de los *calpultin),* y de hecho estaban renuentes a cambiarse. En enero de 1553 Velasco observó que la congregación estaba incompleta y dio orden a los funcionarios nativos de prestarle más atención. Los indios pertenecientes a la cabecera de Tlaxiaco serían asentados en el lugar del convento, a tres leguas de distancia, en tanto que los otros serían reunidos en varias estancias, en lugares escogidos por los misioneros.[151]

Congregaciones posteriores en la Mixteca debieron de haber sido dirigidas por el licenciado Lebrón de Quiñones, quien estuvo de visita oficial allí en el otoño de 1558. En sus instrucciones para Lebrón el virrey observaba que los indios estaban todavía "apartados unos de otros", por lo que ordenó llevarlos a pueblos que contaran con calles rectas, plazas, etc.[152] Fue tal vez durante la visita de Lebrón cuando la gente de Nochixtlán y sus cuatro sujetos empezó a trasladarse a una nueva cabecera cuidadosamente planeada sobre el típico patrón cuadriculado, sobre un terreno plano, a corta distancia del viejo lugar ubicado en la cima de un cerro. En esta congregación hubo problemas porque el corregidor había estado poco dispuesto a defender los derechos de los indios sobre sus tierras desocupadas. En julio de 1563 recibió la orden de hacerlo y de terminar la congregación.[153] En el cer-

150 LC, *Kraus MS* 140, f. 415.

151 NL, *Ayer MS* 1121, f. 195v; *PNE,* I, no. 754.

152 *ENE,* VIII, pp. 218, 227-228. *Cf. PNE,* I, no. 6.

153 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, ff. 580v-581; *PNE,* I, no. 408; IV, pp. 207-212 y mapa; SPORES, 1967, pp. 37-38.

cano Tejupan, también dentro del itinerario de Lebrón, la cabecera y seis barrios fueron reunidos en un nuevo lugar, donde sería construido un convento. En abril de 1563 la congregación fue amenazada con la secesión de dos barrios, los cuales, finalmente, fueron obligados a someterse.[154] En otras partes de la Mixteca Alta hay datos relativos a algunas reducciones tempranas en los pueblos de Yanhuitlán, San Miguel Huautla, Jocotipac y Peñoles.[155] La extensa comunidad popoloca de Coixtlahuaca ya había sido reasentada para fines de 1563.[156]

En febrero de 1552 Velasco informó que se había hecho un estudio preliminar de posibles congregaciones en la provincia de Tonalá, que incluía entonces gran parte de la Mixteca Baja. Velasco envió al corregidor para persuadir a los indios, que estaban muy dispersos, de que se trasladaran a los sitios escogidos para sus nuevos pueblos.[157] Los dominicos, que habían empezado un convento en Tonalá, tuvieron mucho que ver tanto con la exploración como con la reducción de los indios. Esta región fue reasentada con pueblos al estilo europeo durante la siguiente década. En 1563 ya se habían efectuado congregaciones en Huajuapan y Tequecistepec, y en ese año se llevaba a cabo una en Coyotepeji.[158] Fue probablemente por la misma época que los mixtecos de Juxtlahuaca fueron reunidos en una nueva cabecera en torno al convento.[159]

El patrón común de asentamiento rural disperso predominaba al momento de la conquista en la cuenca del alto Papaloapan y en el valle de Tehuacán. Hubo, tal vez, una

154 ABAP, *Códice Sierra;* AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 441v; vol. 7, f. 227; JIMÉNEZ MORENO y MATEOS HIGUERA, 1940, p. 7; *PNE,* I, no. 657; IV, p. 54 y mapa.

155 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 581v; vol. 7, f. 219v; UT, *JGI,* XXIV-4, f. IV; XXIV-15.

156 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 216.

157 LC, *Kraus MS* 140, ff. 412-412v.

158 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, ff. 408v, 414, 490v, 515v.

159 BNE, *MS* 2450, f. 351v; HS, HC: 417/132.

temprana (*ca.* 1540) consolidación hecha por los franciscanos en Tehuacán, pero la concentración en la cabecera definitiva y veinte pueblos de visita parece haber ocurrido en la década de 1560.[160] En Coxcatlán veintidós *calpultin* fueron reducidos a once estancias en la misma década.[161] Zapotitlán fue congregado bajo auspicios franciscanos antes de 1563, en tanto que se reunía a los chinantecos de Ucila y Chinantla en pueblos planeados.[162] Otras comunidades (como Nextepec) escaparon por el momento de la atención de los planeadores de pueblos.[163]

## Costa del Pacífico

Había por lo menos cinco grandes centros de población (Colima, Zacatula, Mezcaltepec, Tututepec y Tehuantepec) en el litoral novohispano del Pacífico al momento de la conquista.[164] Al igual que las tierras bajas del Golfo, esta área estaba muy diezmada a causa de enfermedades ocurridas en las primeras décadas posteriores a la conquista. Hacia 1550, en algunos estados precolombinos que cubrían muchas leguas cuadradas, sobrevivían tan pocos habitantes que las viejas organizaciones políticas habían muerto. Plantaciones de cacao y ranchos ganaderos invadieron las planicies despobladas en tanto que las secciones más remotas se convirtieron en refugio de esclavos negros e indios desertores de las congregaciones.[165]

Se dice que el reino cuitlateca de Mezcaltepec se extendía ochenta leguas a lo largo de la Costa Grande, al occidente de

160 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, f. 182v; *CodF,* p. 26; Kubler, 1948, II, p. 473; Mendieta, 1945, II, pp. 209, 214; *PNE,* I, no. 510.

161 *PNE,* I, no. 127; v. pp. 205-206.

162 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 408; Espinosa, 1961, p. 82; *PNE,* IV, p. 46.

163 *PNE,* IV, p. 106.

164 Chadwick, 1971, p. 682; Díaz del Castillo, 1960, II, pp. 101-102; Sauer, 1948, pp. 59-63.

165 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 341; *ENE,* VI, p. 149.

Acapulco, aunque su principal asentamiento se encontraba en la Sierra Madre. Según Torquemada, después de que esta cabecera fue trasladada por los españoles a un sitio más bajo, la población decreció de 150 000 familias a mil.[166] No está claro cuándo ocurrió esto, pero un informe de 1571 habla del mismo territorio con sólo 579 tributarios que vivían en veinticinco pequeños pueblos.[167]

En otras partes, a mediados del siglo, había todavía suficientes indios como para que valiera la pena el esfuerzo de congregarlos, según el punto de vista de los españoles. El reino zapoteca de Tehuantepec pertenecía al marqués del Valle, quien encontró que la región era adecuada para la crianza de ganado. Fue posiblemente en la década de 1540, después del establecimiento de un convento dominico en una nueva cabecera en la ribera del río, cuando se asentaron tres cuartas partes de toda la población de esta vasta área en cuarenta y nueve barrios situados a una corta distancia de la parroquia. Pocos años después el mismo proceso tuvo lugar en Xalapa. Con sus vasallos adecuadamente congregados en estos pueblos, fue relativamente fácil para el marqués adquirir las tierras de los indios para sus ranchos ganaderos.[168] Tequisistlán, encomienda aparte en el valle de Tehuantepec, fue escogido por los dominicos como centro de conversión de los poco amistosos chontales.[169] En marzo de 1563 el virrey fue informado de que estos indios, hasta en ese momento dispersos en las montañas y la costa, querían "ser juntados y congregados en pulicia en sitios convenientes", aunque algunos no estaban dispuestos a abandonar sus ancestrales hogares. Velasco ordenó a un funcionario investigar la ubicación propuesta de la cabecera, encontrándola éste adecuada para trasladar a los indios allí sin que perdieran sus derechos en la tierra desocu-

166 TORQUEMADA, 1723, I, p. 287.
167 MIRANDA GODÍNEZ, 1972, p. 309. *Cf.* UT, *JGI*, XXV-9, f. 4v-5.
168 UT, *JGI*, XXV-4; *ENE*, XI, pp. 43-44; *PNE*, I, p. 312.
169 BURGOA, 1934, II, pp. 313-314.

pada. La congregación de Tequisistlán se concluyó poco después.[170]

Donald Brand afirma que en la región de Motines, desde antes de 1551, "los franciscanos hicieron descender de las montañas y salir de las barrancas a familias indígenas dispersas y a pequeñas comunidades, que fueron congregadas en sitios más accesibles". También menciona un segundo período de concentración ocurrido aquí, dirigido por Lebrón de Quiñones, alrededor de 1553.[171] Justamente antes de visitar Motines Lebrón había visitado el resto de la provincia de Colima, donde había encontrado numerosas comunidades indígenas con muy pocas familias cada una. Ordenó combinar cerca de treinta pueblos en once congregaciones, desde Tecomán en el sur hasta Tenamaxtlán en el norte. Cada cabecera combinada fue dispuesta en torno a una plaza con iglesia y mercado.[172] Entre tanto, en septiembre de 1553, el virrey dio instrucciones para la fundación de un pueblo indígena alrededor de un convento franciscano en las afueras de la villa española de Colima.[173] La vieja jurisdicción de Colima tenía hacia el norte una franja de territorio que se enclavaba en el corazón de Nueva Galicia, y aquí también hubo congregaciones tempranas. En 1561 las dependencias de Etzatlán ya habían sido dispuestas en torno al convento, mientras se organizaba en la cabecera un nuevo barrio de inmigrantes de lengua náhuatl.[174] Ameca, lugar de visita de los frailes de Etzatlán, también estaba dispuesto en forma ordenada.[175]

## La cuenca del Balsas

Esta gran depresión que desagua del oriente al occidente,

170 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, ff. 416-416v; UT, *JGI,* XXV-4; *PNE,* I, no. 748.

171 Brand *et al.,* 1960, pp. 65-68.

172 Lebrón de Quiñones, 1952.

173 NL, *Ayer MS* 1121, f. 328.

174 AGNM, *Mercedes,* vol. 5, ff. 299v-300.

175 UT, *JGI,* XXIII-10.

entre la Mesa Central y la Sierra Madre del Sur, es en su mayor parte calurosa, seca y erosionada, pero tenía fértiles valles irrigados que mantenían a una densa población agrícola cuando los españoles la vieron por vez primera.[176] Estos "muchos y muy buenos pueblos" se encontraban en ambas riberas del gran río, aunque aquellos próximos a los afluentes del norte, de Ixtapan a Izúcar, eran quizás los más poblados. Un cronista dominico dejó una vívida descripción del patrón de asentamiento en este lugar al momento de la conquista: "En aquel tiempo estaban estas tierras pobladas de millares de almas que vivían, según su costumbre, en varias rancherías divididas, a corta distancia las unas de las otras. Y aunque se puede decir que en aquel tiempo toda la tierra era pueblo... no había poblazón formada porque cada uno vivía donde tenía su maíz o le parecía." [177]

En Oaxtepec los dominicos situaron primero su monasterio sobre una pequeña loma a corta distancia del centro ceremonial original, que estaba localizado en la cima de un cerro. Después, probablemente en la década de 1550 tras vencer mucha resistencia, reunieron a los indios en varios sitios cuidadosamente escogidos. Había siete de estos lugares de visita dentro de los límites de Oaxtepec, y seis más en el Plan de Amilpas.[178] La provincia de Izúcar estaba siendo reasentada de una manera similar en 1563.[179] En la cercana Chietla, doctrina franciscana de 1550 a 1567, veinte *calpultin* fueron reducidos a una cabecera y diez estancias.[180] En Chiautla, a donde habían llegado los agustinos en 1550, una congregación encontraba mucha oposición en 1563: aquellos que habían huido fueron traídos de vuelta y mantenidos en la

176 HERRERA, 1601-1615, década 4ª pp. 230-231.

177 CRUZ y MOYA, 1954-1955, II, p. 133.

178 AGI, *México,* vol. 336, f. 78; NL, *Ayer MS* 1121, f. 119; UT, *JGI,* XXIV-3, ff. 1-2; CRUZ y MOYA, 1954-1955, II, pp. 133-134, 195.

179 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, ff. 165-165v.

180 AGI, *Indiferente,* 1529, f. 167; AGNM, *Mercedes,* vol. 3, f. 198v; *PNE,* I, no. 108.

cabecera. Éste es un caso en el que los indios parecen haber prevalecido, ya que un informe de 1571 muestra a la población dispersa en 99 pequeños asentamientos.[181] Los frailes fueron un tanto más afortunados en Piaxtla, donde, hacia 1560, se redujo a la gente en una nueva cabecera.[182]

Río abajo, pero aún en la ribera derecha, encontramos un conjunto de congregaciones al principio de la década de 1560. Quizás fueron los agustinos de Tepecoacuilco quienes, en 1560, reunieron a los nativos de Iguala en varios poblados.[183] Taxco, uno de los primeros reales de minas, tenía un asentamiento de naboríos desde la década de 1530, pero fue en 1563 cuando los dispersos agricultores de las cercanías fueron reunidos, muy en contra de su voluntad, por el corregidor, "en los sitios que les están señalados"; uno de los cuales fue reservado para los mineros tarascos.[184] Otra reducción impopular fue hecha en el área de Cocula-Cuetzala en 1561. Fue quizás en esta época cuando los franciscanos trasladaron la cabecera de Cuetzala de la cima de un cerro a un lugar en el valle.[185] Para 1563 Alahuistlan había sido congregado, y se ordenó una mayor concentración.[186] En las laderas de la Sierra Madre, al sur del Balsas, los agustinos de Chilapa agruparon a los indios que sobrevivieron a la peste de 1545-1546 en una nueva y bien dispuesta cabecera, en torno a su convento, con cuarenta visitas más o menos.[187] El vecino Zumpango también fue "formado por su orden, como pueblos de españoles, por sus calles derechas".[188]

Río más abajo los agustinos de Tiripitío fueron responsables de la congregación de los tarascos y otros pueblos en

181 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, f. 310; García Pimentel, 1904, pp. 109-115.

182 *PNE,* v. pp. 77-78.

183 AGNM, *Mercedes,* vol. 5, f. 179.

184 AGNM, *Mercedes,* vol. 6, ff. 417v, 477, 480; vol. 7, ff. 168v, 228.

185 AGNM, *Mercedes,* vol. 5, ff. 261v-262; *PNE,* vi, p. 141.

186 AGNM, *Mercedes,* vol. 7, ff. 135-135v.

187 Grijalva, 1926, pp. 49-53; *PNE,* v, p. 176.

188 *PNE,* vi, p. 315.

Pungarabato, Cuitzeo y Zirándaro, todo ello en la década de 1550.[189] Los cuitlatecas demostraron ser un poco más reacios. Muchos habían huido de un intento de reducción en Capulalcolulco, en 1563, en tanto que los de Ajuchitlán, si bien tenían "pueblos formados", andaban todavía en 1579 "como gitanos, con su hatillo y mujeres y hijos a cuestas".[190]

## Conclusión

La concentración de asentamientos indígenas en Nueva España, con algunas variantes regionales, fue llevada a cabo en dos etapas que corresponden aproximadamente a los años 1550-1564 y 1593-1605. Ambas etapas fueron posteriores a sendas epidemias que dejaron diezmadas a muchas comunidades nativas que ocupaban tierras que previamente habían mantenido a poblaciones más numerosas. Si bien muchas de estas tierras fueron adquiridas para empresarios españoles (y en algunos casos indígenas), el motivo original para el reasentamiento indígena no parece haber sido tanto la codicia de la tierra cuanto un casi unánime sentimiento por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de que era malo para la gente vivir en forma dispersa. Sin lugar a dudas este sentimiento fue influido por el hecho de que las tareas de conversión, de cobro de tributos y de administración resultaban más fáciles en la medida en que los indios fueran más accesibles. De mayor importancia era que los crecientes minerales y ciudades de Nueva España necesitaban una cantidad superior de alimentos y vestidos a la que podía producir una menguada población rural bajo el viejo sistema tributario. Las nuevas instituciones de producción (hacienda, obraje, etc.) que empezaron a tomar forma, fueron construidas con tierras y trabajo de los pueblos indígenas.

En el primer período, que es el que he tratado con cierto

189 Basalenque, 1963, pp. 52-53; *RGM*, II, pp. 41, 47-49.
190 AGNM, *Mercedes*, vol. 6, f. 387v; *RGM*, I, p. 63.

detalle, los contados centros urbanos existentes fueron realineados de acuerdo con un plan europeo, en tanto que la muy dispersa población rural de la mayor parte del país fue reunida en asentamientos compactos. En esta época los funcionarios y los sacerdotes intentaron trasladar a los indios de cada doctrina a un pueblo pero, al encontrarse con la resistencia de los naturales y con otros factores adversos, se conformaron por lo común con crear un círculo de pueblos sujetos (estancias) alrededor del centro parroquial (cabecera). Se escogía el sitio de la cabecera por su conveniencia, de acuerdo con el punto de vista español, lo que frecuentemente significaba que fuera colocada en un terreno relativamente llano, donde antes no había existido asentamiento alguno; lo mismo podría decirse, en un grado menor, de las estancias. Los *calpultin* precortesianos conservaron sus funciones sociales, políticas y de tenencia de la tierra (aunque estas últimas un tanto menguadas), y formaron barrios separados en los nuevos asentamientos. En general, la meta que perseguían los planeadores de los pueblos era la de mantener a todos los indios viviendo en poblados ordenados, con sus casas muy próximas unas de otras, con calles alineadas equidistantemente, de norte a sur y de oriente a poniente, sobre un patrón cuadriculado (al menos donde la topografía lo permitía), centradas en una plaza, rodeada ésta por la iglesia y otros edificios públicos. Esta meta se logró, en un número impresionante de casos, entre 1550 y 1564.

Los efectos de estas primeras congregaciones y de los fenómenos sociales íntimamente relacionados con ellas fueron tan complejos como trascendentales. Desde el punto de vista político algunos estados precortesianos dejaron de existir, mientras que, por otra parte, muchas comunidades recién formadas y que habían estado políticamente subordinadas fueron impulsadas a separarse y a afirmar su independencia como cabeceras. En la década de 1550, con la adquisición de tierras escogidas por parte de nobles indígenas, muchos campesinos se convirtieron en inquilinos de la tierra. Esta tendencia fue invertida en la siguiente década, cuando fueron abolidas las

exenciones tributarias, se reorganizó el reclutamiento laboral y se privó a los nobles de sus siervos; pero al mismo tiempo se estableció otra tendencia: los campesinos habrían de abandonar sus pueblos ancestrales y encontrar trabajo en haciendas y minerales (una buena parte de la pérdida de la población tributaria en los pueblos puede ser atribuida a este éxodo). En los nuevos pueblos, muchos de los cuales al principio tenían entre cinco y diez mil o más habitantes, las instituciones europeas —cabildos elegidos alternadamente, cajas de comunidad, hospitales y cofradías— se enraizaron y sobrevivieron. Los *calpultin,* aunque continuaban existiendo como unidades políticas y de tenencia de la tierra, perdieron el control de grandes extensiones útiles que fueron empleadas para la crianza de ganado, el cultivo de la caña y el trigo y otras actividades, las más administradas por los españoles, con trabajadores indígenas y negros. Las técnicas agrícolas intensivas, que habían mantenido densas poblaciones, fueron sustituidas por métodos más antieconómicos; las terrazas, que habían estado cubiertas con milpas y chozas indígenas, fueron convertidas en potreros, y el arado y los rebaños de ovejas y cabras contribuyeron a la erosión.

Aunque los nativos sobrevivientes, fortificados por el mestizaje, empezaban a adquirir una inmunidad natural, la concentración en pueblos aumentó la probabilidad de contagio de las enfermedades europeas, las que atacaron nuevamente con fuerza epidémica en 1576-1580. Después de esta epidemia muchas estancias e inclusive algunas cabeceras quedaron con sólo unos cuantos habitantes. En las congregaciones de 1593-1605 se concentró aún más a los indios de estos pequeños asentamientos. Aunque miles de lugares fueron abandonados en esta época después de 1607 un indio podía, en teoría, vivir donde quisiera. La población nativa pronto se habría de recuperar imperceptiblemente al principio, pero con un notable crecimiento a partir del siglo XVIII; y las tierras de buena calidad se harían escasas, monopolizadas por las haciendas privadas. En algunas partes del país hubo una tendencia a la redispersión, pero las comunidades indígenas fueron despo-

jadas aún más por las leyes de reforma y la extensión de los latifundios en el siglo XIX. La revolución de 1910-1917 revivió el viejo sentido de unidad cívica al fragmentar las haciendas y recuperar para los pueblos las tierras comunales. A través de todas estas vicisitudes, de una manera general, las primeras congregaciones prevalecieron de tal suerte que la mayoría de los asentamientos de las partes central y sur de México son ahora en esencia los pueblos formados de 1550 a 1564.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

| | |
|---|---|
| **ABAP** | Academia de Bellas Artes, Puebla. |
| **AGI** | Archivo General de Indias, Sevilla. |
| **AGNM** | Archivo General de la Nación, México. |
| **BNE** | Biblioteca Nacional, Madrid. |
| **BNP** | Bibliothèque Nationale, París. |
| **BSLE** | Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial. |
| *Cdel* | Cartas de Indias, Madrid, 1877. |
| *CDI* | *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía,* Madrid, 1864-1884, 42 vols. |
| *CodF* | *Códice franciscano,* México, 1941. «Nueva colección de documentos para la historia de México», Joaquín García Icazbalceta, ed. |
| *DHM* | *Colección de documentos para la historia de México,* Joaquín García Icazbalceta, ed., México, 1858-1866, 2 vols. |
| *DHMC* | *Documentos para la historia del México colonial,* France V. Scholes y Eleanor B. Adams, eds., México, 1955-1961, 7 vols. |
| *ENE* | *Epistolario de Nueva España — 1505-1818,* recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, 1939-1942, 16 vols. |
| **HS** | Hispanic Society of America, Nueva York. |
| **LC** | Library of Congress, Washington. |
| *LdeT* | *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España — Siglo xvi,* México, 1952. |
| **NL** | Newberry Library, Chicago. |
| **NYPL** | New York Public Library, Nueva York. |

*PNE* *Papeles de Nueva España,* publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905-1906, 2ª serie, 7 vols.

*RGM* *Relaciones geográficas de la diócesis de Michoacán — 1579-1580,* Guadalajara, 1958, 2 vols.

UT-*JGI* University of Texas, Austin, *Colección Joaquín García Icazbalceta.*

BASALENQUE, Diego

1963 *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de nuestro padre san Agustín,* México.

BRAND, Donald D. *et al.*

1960 *Coalcoman and Motines del Oro — An ex-distrito of Michoacán México,* The Hague.

BURGOA, Francisco de

1934 *Geográfica descripción,* México, Archivo General de la Nación, 2 vols.

CARRASCO, Pedro

1966 "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", en *Tlalocan,* v, pp. 133-160.

1969 "Más documentos sobre Tepeaca", en *Tlalocan,* vi, pp. 1-37.

1971 "Social organization of ancient Mexico", en *Handbook of Middle American Indians,* x, pp. 349-375.

*Cdel*

1877 *Cartas de Indias,* Madrid.

*CDI*

1864-1884 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía,* Madrid, 42 vols.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1914 *Crónica de la Nueva España...,* Madrid.

CLINE, Howard F.

1949 "Civil congregations of the Indians in New Spain —

1598-1606", en *Hispanic American Historical Review,* XXIX, pp. 349-369.

1955 "Civil congregation of the Western Chinantla, New Spain — 1599-1603", en *The Americas,* XII, pp. 115-137.

*CodF*

1941 *Códice franciscano,* México. «Nueva colección de documentos para la historia de México», Joaquín García Icazbalceta, ed.

COOK, Sherburne F.

1949a. *The historical demography and ecology of the Teotlalpan,* Berkeley and Los Angeles. «Ibero-Americana, 33.»

1949b. *Soil erosion and population in Central Mexico,* Berkeley and Los Angeles, «Ibero-Americana, 34.»

CORTÉS, Hernán

1963 *Cartas y documentos,* edición de Mario Hernández Sánchez-Barba, México.

CRUZ Y MOYA, Juan de la

1954-1955 *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España,* México, 2 vols.

CHADWICK, Robert

1971 "Archaeological synthesis of Michoacán and adjacent regions", en *Handbook of Middle American Indians,* XI, pp. 657-693.

CHEVALIER, François

1952 *La formation des grands domaines au Mexique — Terre et société au XVIe et XVIIe siècles,* Paris.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan,* México.

CHIPMAN, Donald E.

1967 *Nuño de Guzmán and the province of Panuco in New Spain — 1518-1533,* Glendale, 1967.

*DHM*

1858-1866 *Colección de documentos para la historia de México,* Joaquín García Icazbalceta, ed., México, 2 vols.

*DHMC*

1955-1961 *Documentos para la historia del México colonial,* France V. Scholes y Eleanor B. Adams, eds., México, 7 vols.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1960 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* edición de Joaquín Ramírez Cabañas, México, 2 vols.

*ENE*

1939-1942 *Epistolario de Nueva España — 1505-1818,* recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, 16 vols.

ESPINOSA, Mariano

1961 *Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas,* México, 1961. «Papeles de la Chinantla, III.»

FERNÁNDEZ, Justino (ed.)

1940-1942 *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo...,* México, 2 vols.

FLANNERY, Kent, *et al.*

1967 "Farming systems and political growth in ancient Oaxaca...", en *Science,* CLVIII [3800], pp. 445-454.

GARCÍA GRANADOS, Rafael, y Luis MACGREGOR

1934 *Huejotzingo — La ciudad y el convento franciscano,* México.

GARCÍA PIMENTEL, Luis (ed.)

1904 *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI...,* México, París, Madrid.

GERHARD, Peter

1972 *A guide to the historical geography of New Spain,* Cambridge.

GIBSON, Charles

1952 *Tlaxcala in the sixteenth century,* New Haven.

1955 "The transformation of the Indian community in New Spain — 1500-1810" en *Cahiers d'Histoire Mondiale,* II, pp. 581-607.

1964 *The Aztecs under spanish rule — A history of the Indians of the valley of Mexico — 1519-1810,* Stanford.

GRIJALVA, Juan de

1926 *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592,* México.

HERRERA, Antonio de

1601-1615 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano...,* Madrid, 4 vols. (8 décadas).

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

1958 *Estudios de historia colonial,* México.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, y Salvador MATEOS HIGUERA (eds.)

1940 *Códice de Yanhuitlán,* edición en facsímile, México.

KIRCHHOFF, Paul

1948 "Civilizing the Chichimecas — A chapter in the cultural history of ancient Mexico", en *Some educational and anthropological aspects of Latin America,* Austin, pp. 80-85.

KUBLER, George

1948 *Mexican architecture of the sixteenth century,* New Haven, 2 vols.

1968 "La traza colonial de Cholula", en *Estudios de Historia Novohispana,* II, pp. 111-127.

*LdeT*

1952 *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España — Siglo xvi,* México.

LEBRÓN DE QUIÑONES, Lorenzo

1952 *Relación breve y sumaria de la visita hecha por el licenciado ....., oidor del Nuevo Reino de Galicia,* Guadalajara.

LEMOINE VILLICAÑA, Ernesto (ed.)

1961 "Visita, congregación y mapa de Amecameca de 1599", en *Boletín del Archivo General de la Nación,* 2ª serie, II, pp. 7-46.

LEWIS, Oscar

1963 *Life in a mexican village — Tepoztlán restudied,* Urbana.

LÓPEZ LARA, Ramón

1970 *Zinapécuaro — Tres épocas de una parroquia,* México.

MCANDREW, John

1965 *The open-air churches of sixteenth-century Mexico — Atrios, posas, open chapels, and other studies,* Cambridge.

MENDIETA, Gerónimo de

1945 *Historia eclesiástica indiana,* México, 4 vols.

MIRANDA, José

1962 "La *pax hispánica* y los desplazamientos de los pueblos indígenas", en *Cuadernos Americanos,* CXXV, pp. 186-190.

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco

1972 *Don Vasco de Quiroga y su colegio de San Nicolás,* Morelia.

MOLINA, Alonso de

1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana,* Madrid, 2 vols. en uno.

MORENO TOSCANO, Alejandra

1968 *Geografía económica de México — Siglo xvi,* México.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

1969 *Historia de los indios de la Nueva España...,* edición de Edmundo O'Gorman, México.

PADDOCK, John (ed.)

1966 *Ancient Oaxaca — Discoveries in Mexican archaelogy and history,* Stanford.

*PNE*

1905-1906 *Papeles de Nueva España,* publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 2ª serie, 7 vols.

RAMÍREZ LAVOIGNET, David

1959 *Misantla,* México.

REMESAL, Antonio de

1619 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de nuestro glorioso padre sancto Domingo...,* Madrid.

*RGM*

1958 *Relaciones geográficas de la diócesis de Michoacán — 1579-1580,* Guadalajara, 2 vols.

RICARD, Robert

1933 *La "conquête spirituelle" du Mexique — Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572,* Paris.

ROYS, Ralph L., France V. SCHOLES y Eleanor B. ADAMS

1959 "Census and inspection of the town of Pencuyut, Yucatán, in 1583...", en *Ethnohistory,* VI, pp. 195-225.

SANDERS, William T.

1971a "Settlement patterns in Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians,* X, pp. 3-44.

1971b "Cultural ecology and settlement patterns of the Gulf Coast", en *Handbook of Middle American Indians,* XI, pp. 543-557.

SAUER, Carl

1948 *Colima of New Spain in the sixteenth century,* Berkeley and los Angeles. «Iberoamericana, 29.»

SCHMIEDER, Oscar

1930 *The settlements of the Tzapotec and Mije Indians, state of Oaxaca, Mexico,* Berkeley.

SIMPSON, Leslie B.

1934 *Studies in the administration of the Indians in New Spain,* Berkeley and Los Angeles. «Ibero-Americana, 7.»

SPORES, Ronald

1967 *The Mixtec kings and their people,* Norman.

TORQUEMADA, Juan de

1723 *Primera [segunda, tercera] parte de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana,* Madrid, 3 vols.

TOUSSAINT, Manuel, Federico GÓMEZ DE OROZCO y Justino FERNÁNDEZ

1938 *Planos de la ciudad de México — Siglos xvi y xvii...,* México.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano

1946-1948 *Historia de San Luis Potosí,* San Luis Potosí, 4 vols.

VETANCURT, Agustín de

1697-1698 *Teatro mexicano — Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias,* México, 2 vols.

WARREN, Fintan B.

1963a "The Caravajal visitation — First Spanish survey of Michoacán", en *The Americas,* XIX, pp. 404-412.

1963b *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe,* Washington.

WEST, Robert C.

1970 "Population densities and agricultural practices in pre-Columbian Mexico, with emphasis on semi-terracing", en *Verhandlungen des xxxviii Internationalen Amerikanistenkongresses...,* München, II, pp. 361-369.

ZORITA, Alonso de

1963 *Life and labor in ancient Mexico — The brief and summary relation of the lords of New Spain,* New Brunswick.

# LAS ÉLITES INDÍGENAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS (1524-1714)*

Kevin GOSNER
*University of Pennsylvania*

LA FUNCIÓN DE LAS élites indígenas de los Altos de Chiapas, después de la conquista, contrasta de manera singular con la historia social y política de los indios del resto de Nueva España. En la zona central de México, durante el siglo XVI y a principios del XVII disminuyó gradualmente la jurisdicción de los *tlatoque* o caciques, se deterioró su poder político, y se les despojó de sus derechos tradicionales sobre la tierra y el trabajo.[1] Los caciques que pudieron conservar su patrimonio y categoría social debieron su éxito a que se convirtieron en terratenientes y empresarios al modo hispánico y se adhirieron a los valores y costumbres de los conquistadores. Aunque deseaban conservar el reconocimiento oficial de sus títulos, no pertenecían ya a la sociedad que habían gobernado sus antepasados.

La asimilación de los *tlatoque* no borró los patrones de jerarquía social entre los indios. En la segunda mitad del siglo XVI la corona implantó un nuevo aparato político en los principales pueblos indígenas o cabeceras con el cargo de juez gobernador, y con el cabildo y sus integrantes, como alcaldes y regidores.[2] Aunque este aparato estaba destinado a eliminar el poder de los caciques, el sistema conservo la autoridad de los nobles de rango inferior a los *tlatoque*, es decir, los llamados "principales". Esto ocurrió porque, aunque los puestos

* Ponencia presentada en el simposio "Indios y campesinos en México: Investigaciones históricas sobre temas políticos y sociales", celebrado en el 44° Congreso Internacional de Americanistas (Manchester, 1982).

[1] GIBSON, 1964, pp. 154-165, 166-173, 190-193, 264-267. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

[2] GIBSON, 1964, pp. 167-168, 172-178.

se obtenían por elección y no por herencia, sólo eran elegibles los principales y no los macehuales o gente común. Ya que estos oficios de república tenían algunas ventajas económicas, el sistema permitió niveles más altos de vida a los que estaban mejor colocados en la escala, aunque la diferencia entre ricos y pobres en nada se parecía a la que predominaba antes de la conquista.[3] Así, por ejemplo, se eximía del tributo a gobernadores, alcaldes y regidores, quienes, era sabido, manipulaban en su beneficio los impuestos, metían mano en la caja de comunidad y practicaban repartimientos forzosos, negocios todos atribuidos por lo común a los corregidores, que eran de origen español. Los principales, que en su mayoría hablaban español, estaban familiarizados con el sistema legal de la colonia y, por ello, también mejor preparados para conseguir títulos de propiedad de tierras, sin que importara el que las leyes no reconocieran ya el sistema de propiedad precortesiano.

Charles Gibson opina que durante el siglo XVII y principios del XVIII los principales perdieron poco a poco su lugar destacado en la sociedad indígena.[4] Así como antes los caciques, los más aptos se acomodaron a las instituciones sociales y económicas españolas y se separaron de la vida de sus comunidades originales. Los que no pudieron asimilarse cedieron su monopolio del poder político en favor de los macehuales —y hasta de los mestizos— que ascendían en la escala social y terminaron víctimas de las mismas presiones que empobrecieron a la mayor parte de los indígenas: la demanda española de mano de obra y los tributos excesivos.

Quizá las conclusiones de Gibson fueron algo prematuras, como advierten nuevos estudios. James Lockhart y Leslie Lewis, que hicieron investigaciones sobre Toluca y Tetzcoco, respectivamente, opinan que los principales conservaron su poder político y sus riquezas hasta entrado el siglo XVII y que, además, seguían formando parte de la sociedad indí-

[3] GIBSON, 1964, pp. 192-193.
[4] GIBSON, 1964, pp. 156, 163-165.

gena.[5] John Tutino, en su estudio sobre los valles de México y Toluca a finales del siglo XVII, señala que los principales de la región tenían el monopolio de los puestos públicos y que controlaban la distribución de los recursos de la comunidad —la tierra especialmente— para enriquecerse.[6] Aunque los principales hablaban español y adoptaban nombres españoles, sus lazos familiares, su residencia y sus actividades económicas los mantenían firmemente enraizados en sus comunidades. Es cuerdo admitir, pues, que la sociedad indígena de la región central conservó nítidamente sus estratos hasta bien entrada la colonia, a pesar de los efectos negativos provocados por la conquista, las epidemias, la influencia de la aculturación y la creciente ocupación de la tierra por los españoles.

William Taylor presenta en su estudio sobre las élites aborígenes de Oaxaca un cuadro comparable al de la región central, aunque allí, hasta cierto punto, fue diferente el destino de caciques y principales.[7] Como en el centro, los señores zapotecos y mixtecos se convirtieron en moradores hispanizados de las ciudades y emprendieron actividades agrícolas y ganaderas de tipo español. Pero a diferencia de los caciques de la región central, los oaxaqueños conservaron sus cacicazgos durante los siglos XVII y XVIII, si bien perdiendo algo de su antigua riqueza. Ésta estaba formada por bienes inalienables, diferentes a otras formas de propiedad privada, muy parecidas a las del periodo anterior a la conquista, sobre todo porque la concesión incluía obligaciones de trabajo y servicios para los que vivían en las tierras del cacicazgo (*terrazgueros*).[8] "En el valle de Oaxaca —dice Taylor— los caciques no sufrieron una desintegración tan grande de su categoría social y de sus riquezas".[9] Pero aunque los caciques oaxa-

[5] LOCKHART, 1976, en ALTMAN y LOCKHART, 1976, pp. 114-122.
[6] TUTINO, 1976, en ALTMAN y LOCKHART, 1976, pp. 182-187.
[7] TAYLOR, 1972, pp. 35-66.
[8] TAYLOR, 1972, pp. 41-42.
[9] TAYLOR, 1972, p. 66.

queños conservaron más lazos económicos tradicionales con su comunidad, también entregaron el poder político a grupos de linaje inferior,[10] de manera que los principales ocuparon los nuevos cargos que se implantaron en las cabeceras. Pero, al parecer, los principales de Oaxaca no fueron tan hábiles para conservar el monopolio del poder, porque, dice Taylor, se vieron obligados —en el siglo XVIII especialmente— a aceptar la participación de los macehuales ante la presión de los gobernantes españoles del lugar y ante la bonanza económica de la gente común.[11]

Así pues, la sociedad indígena de Oaxaca también conservó bien definidos sus estratos durante el siglo XVIII, aunque la dinámica social de la estratificación fuera algo diferente. Los caciques ingresaron a la vida urbana de estilo hispánico, pero al perpetuarse los cacicazgos pudieron conservar acceso a las tierras y trabajos comunales por medio de un sistema que desapareció con más rapidez en la región central. De modo que, aun alejados de la vida social y cultural de sus pueblos, quedaron más integrados a la economía de sus localidades. Si en el estrato más alto de la sociedad indígena la riqueza y el estatus estaban ligados a privilegios adquiridos por herencia, en el estrato siguiente tales privilegios no tenían mucho peso. Había en las comunidades mucha diferencia entre ricos y pobres, pero esa división era producto de la capacidad de algunos indígenas para competir con los negociantes no indígenas y no de la habilidad de los principales para transformar el capital social en capital económico y político.[12]

Un tercer patrón del papel cambiante de las élites indígenas lo encontramos en Yucatán. Buen número de los que formaron la primera generación de caciques después de la conquista aprendieron español, aceptaron con entusiasmo la fe cristiana y adoptaron las costumbres españolas.[13] Recibieron

[10] TAYLOR, 1972, p. 49.
[11] TAYLOR, 1972, pp. 49-52.
[12] TAYLOR, 1972, pp. 45-48.
[13] FARRISS, 1980; ESPEJO—PONCE HUNT, 1976; ROYS y SCHOLES, 1948;

a cambio venia legal para conservar su autoridad política y ayuda para su seguridad económica. Pero a causa de los escasos recursos de la península, los caciques de Yucatán no pudieron competir por ellos con los españoles como lo hicieron los de Oaxaca, y su decadencia fue aún más rápida que en la región central.[14] El curso de adaptación a los valores y a la economía española que en otras partes del territorio había separado a los caciques de sus sociedad y cultura originales se cortó bruscamente en Yucatán. Los caciques no tuvieron ya la riqueza y categoría que apreciaban los españoles. Y aun así —como se comprueba en los trabajos de Philip Thompson y Nancy Farriss— los caciques consiguieron perpetuar su dominio en la política y alegar los privilegios económicos que les otorgaba la tradición.[15] Para ello se sirvieron, por un lado, de su linaje, que conservaron íntegramente y, por otro, del monopolio de algunos puestos que concedía la iglesia: el de maestro de canto (o del coro), y el de escribano.[16] Estos cargos eran vitalicios y de alguna manera simulaban la unión entre el poder político y el religioso, unión profundamente enraizada en la cultura maya. Los principales —miembros de un linaje inferior, pero privilegiado de todos modos— ocuparon los cargos de alcaldes y regidores. Según Farriss, aunque el sistema estaba sujeto a crisis periódicas, al desgaste producido por conflictos faccionales, y a la crítica de personas ajenas a él, se conservó intacto hasta finales del siglo XVIII.[17] Así pues, la sociedad indígena yucateca también conservó sus estratos y una élite que mantuvo el poder por derecho de herencia y porque se adaptó a la burocracia colonial, no obstante que el privilegio económico de un estatus elevado no resultara evidente a ojos de los españoles.

Sobre este asunto encontramos otras variantes en la vida

---

ROYS, 1957; THOMPSON, 1978.

[14] FARRISS, 1980, p. 39.

[15] FARRISS, 1980, p. 40; THOMPSON, 1978.

[16] FARRISS, 1980, p. 40.

[17] FARRISS, 1980, p. 43.

colonial de Chiapas. Entre 1528 —año en que Diego de Mazariegos terminó la conquista del territorio— y 1549 —cuando González Hidalgo de Montemayor llegó a la zona para imponer una serie de reformas que impulsaba Alonso López de Cerrato, el nuevo presidente de la audiencia— la primera generación de funcionarios españoles, los encomenderos y los frailes dominicos se opusieron violentamente a los caciques y principales del lugar.[18] Su intención no era destruir el orden jerárquico indígena sino aprovecharlo para que sirviera a sus propósitos, con los que a menudo competía. Cesaron de sus puestos a los ocupantes legítimos y pusieron en su lugar a individuos que no eran elegibles según las leyes tradicionales de la sucesión. Cuando no fue así, comprometieron de tal manera a los líderes indígenas originales que el pueblo se volvió contra ellos. A finales del siglo el rango de cacique desapareció en muchas comunidades; allí donde se conservó se habían establecido nuevas líneas de sucesión y se había roto la integridad de los linajes originales.

Tres casos, bien conocidos por los historiadores, son ejemplo de las presiones que sufrieron las élites chiapanecas. En 1535 Francisco Gil, teniente de gobernador nombrado por Francisco Montejo, hizo una "entrada de guerra" en la sierra, o sea la región de los Altos. Esta expedición, como luego se supo, fue simple pretexto para conseguir esclavos con los cuales cubrir contratos que había hecho con los mercaderes.[19] Aunque las versiones del episodio son diversas, se cuenta que en Tila, un pueblo chol cercano a Tabasco, Gil quemó a catorce personas entre caciques y principales que se negaban a suministrar tamemes y se resistían a entregar a su gente como esclavos; además, Gil desfiguró a otros dos principales como advertencia para que no se le opusieran en el futuro.

Otro caso sonado ocurrió en el decenio de 1540, en Chiapa de Indios, importante pueblo del valle del Grijalva.[20] El

[18] REMESAL, III, 1966, pp. 1238-1244; SHERMAN, 1979, pp. 149-150.

[19] SHERMAN, 1979, pp. 60-61.

[20] REMESAL, II, pp. 797-894; SHERMAN, 1979, pp. 291-292.

encomendero Baltasar Guerra encarceló y quitó su título al cacique don Pedro Noti porque colaboraba con los frailes y puso en su lugar a un tal don Juan, pariente de don Pedro. El nuevo cacique sufrió el acoso de los frailes, que lo golpearon porque suministraba hombres y materiales al molino de azúcar de Guerra.

En esos mismos años hubo otro conflicto en Zinacantán, pueblo tzotzil situado en las montañas cerca de Ciudad Real.[21] Los dominicos nombraron alguacil a un principal de nombre Bartolomé Tzon, quien apoyó a los frailes para que bautizaran a toda la comunidad y quitaran sus concubinas a otros principales. Pero el pueblo llegó al límite de lo que podía soportar a causa de los abusos que el alguacil cometía en las personas de los lugareños, quienes, guiados por otros principales, se quejaron a las autoridades de la capital. En consecuencia, Tzon perdió su puesto y se le desterró.

Hay en cada uno de estos episodios intervención directa de los españoles en la estructura del poder y la jerarquía social indígena, pero las incursiones, de manera más sutil, amenazaban también la integridad de las élites indígenas porque socavaban su prestigio y el respeto que por ellos tenían los macehuales, al tiempo que alteraban el concepto que éstos tenían de la autoridad y los valores que le atribuían.

Después de 1549, a medida que el gobierno provincial se organizaba mejor y adquiría nueva sensibilidad, hubo mayor supervisión sobre los encomenderos y dominicos. Los elementos que dieron forma a la vida política y social indígena hasta finales del siglo XVI y principios del XVII fueron producto de los cambios sociales y económicos de la provincia y no de la actividad individual de los españoles. La población indígena disminuyó constantemente hasta después de 1640. Hacia 1581, por ejemplo, la población de Zinacantán se había reducido en más del 50%.[22] En los decenios de 1550 y 1590 los dominicos llevaron a cabo sus congregaciones, fundiendo

[21] WASSERSTROM, 1977, pp. 21-22.
[22] GERHARD, 1979, p. 158.

asentamientos pequeños en comunidades más grandes. Ambos hechos han de haber alterado más aún las líneas de sucesión y confundido las jurisdicciones de las élites aborígenes.

También los cambios en la economía regional de la provincia tuvieron efectos importantes en las sociedades indígenas. A principio del siglo XVII los Altos de Chiapas entraron en un largo periodo de decadencia.[23] El colapso del comercio del cacao en Soconusco y el fracaso de las empresas españolas en Guatemala fueron causa de que los comerciantes que viajaban al norte, hacia los mercados de México y Veracruz, no pasaran más por Ciudad Real. Al disminuir la mano de obra indígena, los terratenientes españoles que vivían cerca de esta capital provincial vieron debilitado su mercado aún más. En consecuencia, muchos españoles emigraron de los Altos, como se advierte en el drástico descenso del número de vecinos en Ciudad Real.[24] Así pues, tanto indígenas como españoles empezaron a considerar a los Altos como tierra pobre, y la competencia entre ambos se acentuó. Por ejemplo, aunque la propiedad privada de los indígenas era insignificante, hacia los años de 1690 la mayoría de las comunidades había abandonado las *milpas de comunidad* —consideradas en otras partes fuente valiosa de rentas públicas— porque el alcalde mayor decidió poner impuestos a los que trabajaban tales tierras.[25]

Los cambios económicos en la tierra caliente, al norte de los Altos, fueron algo diferentes. La decadencia fue allí más lenta, en parte porque la región no estaba tan lejos del mercado mexicano, pero sobre todo porque las comunidades zoques que dominaban el territorio producían cacao y cochinilla, productos ambos de mucha demanda a pesar de que el volumen del comercio decaía. Así pues, el mercado local era

[23] MACLEOD, 1973, cap. 17.

[24] GERHARD, 1979, p. 161, MACLEOD, 1973, p. 218.

[25] AGCA, A 1, 30 20 (I), Leg. 191, Exp. 1473: "Autos de la visita general a Chilon y Bachajón (1690)", AGCA, A 1 30, Leg. 183, Exp. 1425: "Autos de la visita general a San Pedro Sitala (1690)".

algo más estable, razón por la cual los españoles y mestizos que habían emigrado de los Altos se avecinaron entre los zoques para aprovechar las ventajas de la economía local.[26] Las comunidades indígenas controlaban la producción de cacao y cochinilla a pesar de que estaban desintegradas y de que las manipulaban los recaudadores españoles de tributos. Esto significa que a pesar de la competencia de los españoles había suficientes recursos económicos para mantener una jerarquía social en la comunidad.

William Sherman cita un documento de la audiencia, de 1582, en donde se informa que no hay cacique en Chiapas que pueda remontar los orígenes de su linaje hasta los señoríos anteriores a la conquista, y que en muchos pueblos el título ya no existe.[27] Hacia fines del siglo se crearon las gubernaturas indígenas y de esta manera se completó e institucionalizó la transformación del cacique, quien pasó de ser quien gobernaba según los derechos y normas aborígenes a ser quien usaba un poder y la autoridad que legitimaban las autoridades españolas y lo ejercía al estilo hispánico. Estos gobernadores usaban el "don" honorífico, hablaban español y administraban estancias y haciendas como cualquier terrateniente mientras seguían dominando la política local (pasando por alto los cabildos) y reclamando derechos sobre el trabajo de la gente del pueblo.[28] Pero pocos pueblos de Chiapas te-

[26] THOMPSON, 1958, Cap. 11. AGI/*AG*:375, "Informe del Alcalde Mayor de la Provincia de Chiapa haciendo remisión de las diligencias executadas en orden a siete curatos de los Zendales (1935)", ofrece cifras de población y distribución de españoles.

[27] SHERMAN, 1979, p. 280.

[28] AGCA, A 1 24, Leg. 1572, Exp. 10, 216, ff. 85, 90, 100: "Títulos de gobernador (1701)"; AGCA, A 1 57, Leg. 316, Exp. 2262: "Juzgado de Tierras (1706)"; AGCA, A 1.11.13 (I), Leg. 72, Exp. 707: Patronato Real, "Información . . . de la manera en que los frailes dominicos administran las doctrinas de los Zendales (1642)"; AGCA, A 1 24, Leg. 1579, Exp. 10, 223: relativo al convenio con don Juan Agustín Ximénez, cacique y gobernador de Chiapa de Indios, para ayudar a la entrada de D. Pedro Gutiérrez, septiembre 6 de 1712.

nían un gobernador nativo: y todos estaban fuera de los Altos, excepto en los casos que menciono abajo. El más rico y poderoso era el gobernador de Chiapa de Indios, que a menudo demostró ser amigo leal de los españoles. Les proveía de caballos y hombres para las visitas regulares del alcalde mayor y para las misiones de apaciguamiento cuando surgían dificultades en los pueblos. Tuxtla, primero de los pueblos zoque, tenía también un gobernador rico, leal al gobierno colonial, y lo mismo al parecer ocurría en Istapa, aunque el puesto en esa ciudad estaba vacante con frecuencia.

No se sabe con certeza si otros pueblos tenían constantemente cubierto el puesto de gobernador. De tiempo en tiempo la autoridad real designaba gobernadores en algunos de ellos, ya porque los alcaldes y regidores habían sido incapaces de mantener el orden, o porque la conducta de esas autoridades no era discreta. Esto ocurrió en Tapalapa en 1706 y en varios pueblos tzeltales, tzotziles y choles después de la rebelión de 1712.[29] En circunstancias como éstas se elegía a menudo un hombre que no fuera de la misma comunidad.

En los Altos el gobierno indígena solía incluir los cargos de alcalde y regidor, y de otros inferiores como el de alguacil. Por lo común, cada pueblo, aunque no fuera cabecera, tenía dos alcaldes y cuatro regidores (designados de primero y segundo voto). Uno de los primeros y dos de los segundos se escogían de cada una de las parcialidades (llamadas también calpules) del pueblo y permanecían un año en su puesto.[30] Sherman indica que a fines del siglo XVI los dominicos decidían quiénes ocupaban esos puestos; según Wasserstrom, en el siglo XVII los designaban los alcaldes mayores.[31] Ambas cosas pueden haber sucedido, pero se sabe que también había

[29] AGCA, A 1 39.87, Leg. 1752: "Nombramiento de gobernador en Tapalapa (1706)"; AGI/*AG*: 312, "Autos fechos en virtud de Real Cédula de Su Magestad sobre los recudimientos de maíz, chile y frijol de la provincia de Chiapa (1716)".

[30] AGI/*AG*: 294, Testimonio de Diego Pérez.

[31] SHERMAN, 1979, p. 303; WASSERSTROM, 1980, p. 4.

elecciones. En 1690 se llevó ante la justicia una disputa ocurrida en Guaguitepeque, pueblo tzeltal, a causa de unas elecciones.[32] El caso revela que alcaldes y regidores eran elegidos anualmente por un pequeño grupo de principales. Así pues, aun en los Altos, donde las circunstancias no permitían mayores diferencias económicas entre los indígenas, se conservaba una estructura jerárquica con la que algunos miembros de la comunidad ejercían privilegios que se negaban a los demás. Podemos suponer que tales privilegios eran hereditarios, aunque hay poco en Chiapas que ayude a sostener ese supuesto, excepto que el sistema funcionaba de esa manera en otras partes. Edward Calnek menciona una petición de 1640 (denegada al parecer) para restaurar un cacicazgo en Bachajón, de manera que el concepto de privilegio del linaje ha de haber subsistido.[33] Pero sería más sencillo deducir que la categoría social del principal provenía sobre todo de su experiencia como oficial de república, es decir, funcionario local indígena.

A más de los puestos de alcalde y regidor, había en los pueblos de los Altos —como dije arriba— algunos cargos que dependían de la iglesia: los del fiscal, maestro de coro, sacristán y escribano (aunque una persona podía tener más de un puesto a la vez)[34] que se otorgaban por mucho tiempo o de por vida. Como en Yucatán, el fiscal llegó a ser uno de los personajes más importantes de la comunidad en razón de su permanencia y de su relación inmediata con el cura. Al parecer, el cargo daba cierta oportunidad para conseguir alguna fortuna dentro de las modestas oportunidades que ofrecía la región. Los escasos indígenas que los españoles considera-

[32] AGCA, A 1 30, Leg. 183, Exp. 1423: "Autos de la visita general a Guaguitepeque (1690)".

[33] CALNEK, 1962, pp. 93-94, cita AGCA, A 1 24, Leg. 1557, Exp. 10,201, f. 153.

[34] WASSERSTROM, 1980, p. 9. AGI/*AG*: 293: "Testimonio de los autos fechos contra diferentes indios de diversos pueblos por haber administrado los santos sacramentos (1713)".

ban ricos eran casi siempre fiscales.[35]

Como en cualquier lugar de la América colonial, en Chiapas se esperaba que los oficiales de república mantuvieran el delicado equilibrio que requería proteger los intereses de su pueblo y facilitar a los españoles la recolección de tributos y las actividades parroquiales. Los archivos están llenos de casos en que alcaldes, regidores y principales hacían un pesado viaje por malas rutas y quebradas veredas para solicitar protección contra algún alcalde mayor que los extorsionaba, inflaba el monto de los tributos u obligaba a la comunidad a cambiar maíz y mantas de algodón por mercancía que no necesitaba, o contra un cura que cobraba obvenciones excesivas, exigía servicios o tenía concubinas. Pero esos mismos hombres se veían obligados a cooperar en el mismo sistema a riesgo de verse desposeídos, de ir a prisión o algo peor. Ellos recogían los tributos, llevaban las cuentas, distribuían los indeseables artículos del repartimiento, administraban su pago, conseguían sirvientes y alimentaban bien al cura.[36]

Este delicado equilibrio, siempre duro de mantener, fue al parecer particularmente frágil en Chiapas durante el siglo XVII. La larga depresión fue causa de que los españoles —¿los alcaldes mayores especialmente?— aumentaran la presión sobre los recursos indígenas y añadieran a la complejidad de sus derramas y repartimientos nuevos tributos tales como el "servicio de tostón".[37] Cuando los líderes de la comunidad cooperaban demasiado con los españoles los indígenas se rebelaban. Notable entre esas revueltas fue la de Tuxtla, en el mes de enero de 1697.[38] En esa ocasión murieron asesinados el alcalde mayor don Manuel de Maisterra, su alguacil mayor Nicolás de Trujo y don Pablo Hernández, go-

[35] XIMÉNEZ, 1971, p. 250.

[36] AGI/*AG*: 221, "Testimonio del escrito presentado por Don Clemente de Ochoa y Velasco, y Don Manuel de Morales (1708)", sobre el repartimiento y derramas del alcalde mayor.

[37] AGI/*AG*: 221.

[38] AGI/*AG*: 37, Respuesta del fiscal de la Audiencia (1697).

bernador indígena. La audiencia tuvo cuidado de señalar que no habían participado ni alcaldes ni regidores, y que los sacristanes, fiscales y mayordomos de las cofradías habían tomado medidas para proteger la iglesia. La culpa recayó sobre los brujos y "nagualistas". En la disputa a causa de las elecciones en Guaguitepeque (mencionada arriba), el centro del conflicto fue el fiscal, Francisco Gutiérrez, quien interfirió en las elecciones para nuevos alcaldes y, con el apoyo del cura, colocó a su propio candidato, Agustín Pérez.[39] Tiempo después, Gutiérrez y Pérez empezaron a operar su propio repartimiento, robando cerdos y obligando a los dueños a comprar sus propios animales. Pero quizá la muestra más trágica de la tensión que existía entre las comunidades y sus líderes fue la revuelta de 1712.

Hace algún tiempo Herbert Klein sugirió que la revuelta tzeltal tuvo como líderes a "los principales, fiscales y demás oficiales tradicionales que gobernaban sus comunidades bajo la superestructura española".[40] Hace poco Robert Wasserstrom presentó un punto de vista diferente,[41] pero existe aún otra posibilidad. El eje de la organización política durante la rebelión fue una pequeña junta que se reunía en un santuario dedicado a la virgen María, cuya aparición ante una joven indígena, María López de Candelaria, originó los acontecimientos que culminaron en la rebelión.[42] En su origen, la junta estaba compuesta por Agustín López, padre de María, y cuatro amigos a quienes López había consultado antes de anunciar el milagro: Gerónimo Saroes, Sebastián García, Gabriel Sánchez y Miguel Gómez. Casi todos ellos habían sido, en efecto, funcionarios. Saroes, exfiscal y escribano en

[39] AGI/CA, A 1 30, Leg. 183, Exp. 1423, "Autos de la visita general a Guaguitepeque (1690)".

[40] KLEIN, 1966, p. 263.

[41] WASSERSTROM, 1980.

[42] AGI/*AG*: 296, "Testimonio de los autos y causas criminales en razón de haber parecido la difunta, la mala india María de la Candelaria. . . (1716)", ver el testimonio de Agustín López.

Bachajón, había tenido conflictos con el cura y se le había proscrito. Sebastián García y Miguel Gómez habían sido regidores en Cancuc, y López sacristán en el mismo pueblo durante cuarenta años. Aunque en todos se respetaba su autoridad, según testimonio de López, eran hombres pobres.[43] López era el único que tenía un puesto en la época de la aparición.

En los meses de junio y julio de 1712 este círculo y el culto que sostenían encontró apoyo entre los oficiales indígenas de Cancuc y varios pueblos vecinos.[44] En la primera semana de agosto algunos de los hombres del grupo asumieron nuevos puestos en el santuario. Domingo Pérez, alcalde de primer voto en Cancuc, se convirtió en mayordomo. Los fiscales Domingo Méndez y Nicolás López, también de Cancuc, Antonio López, de Tenango, y Lucas Pérez, de Chilon, fueron ordenados sacerdotes. Pero no se invitó a oficiales de república de otros pueblos a formar parte de la administración del santuario sino hasta septiembre, seis semanas después que los pueblos se declararon en rebelión. Entonces trece fiscales, escribanos y maestros de coro fueron ordenados sacerdotes.[45] Pero ninguno de ellos puede incluirse en el número de los líderes. A ninguno se comprometió luego por participar en la agresión contra los españoles o alentarla. La mayoría arguyó que estaban temerosos de morir a manos de los "cancuqueros" si no cooperaban, justificación creíble si se tiene en cuenta el destino de los fiscales de Oxchuc y Tenango.[46] Sólo un fiscal, Mateo Méndez, de Sibaca, que reemplazó a Gerónimo Saroes como secretario en el mes de octubre, se unió al grupo de los líderes.

Todo lo que pedían los líderes de Cancuc a los alcaldes y

[43] AGI/*AG*: 296.

[44] AGI/*AG*: 296; Ximénez, 1971, pp. 252-264, 272-281.

[45] AGI/*AG*: 293, "Testimonio de los autos fechos contra diferentes indios de diversos pueblos por haber administrado los santos sacramentos (1713)".

[46] AGI/*AG*: 293.

regidores locales era obediencia. Para coordinar la movilización de soldados indígenas nombraron capitanes. El que más se destacó fue Nicolás Vásquez, de quien se decía que era "el principal de todos en Cancuc", hombre que nunca había ocupado un puesto ni reclamado la categoría de principal.[47] Sólo tres de entre cincuenta o más capitanes identificados en los registros (un alcalde y un regidor de Yajalón, y un regidor de Sibaca) tenían puestos oficiales.[48] Alrededor de veintitrés justicias indígenas fueron juzgados, pero sólo ocho resultaron culpables de crímenes que merecieran la pena de muerte.

No todos los líderes mantuvieron poder a lo largo de la rebelión. Un principal de Bachajón que protestó porque los de Cancuc acaparaban el botín, fue ejecutado por traidor,[49] y un alcalde de Chilón, que apoyaba la oferta de amnistía de los españoles, recibió amenazas de los capitanes del pueblo.[50] Si la revuelta hubiera triunfado, tres líderes hubieran recibido el título de rey: Agustín López, Nicolás Vásquez y Jacinto Domínguez, este último un capitán que, como Vásquez, ya tenía experiencia previa como oficial de república.[51] Ahora bien, si los capitanes más destacados recibirían recompensa política, ¿no deberían reclamar lo mismo de sus comunidades los capitanes locales?

Debemos suponer, pues, que quienes por tradición tenían puestos públicos —esto es, los del grupo descrito por los historiadores como élite— habían quedado sistemáticamente excluidos de participar activamente en la rebelión, o se les había subordinado a una jerarquía superior. La rebelión también dio oportunidad a hombres sin experiencia en cargos de república y al parecer sin categoría de principal, la oportunidad

[47] AGI/*AG*: 295, Cuaderno 5, "Testimonio de Jacinto Domínguez (1713)".

[48] AGI/*AG*: 295-296.

[49] Ximénez, 1971, p. 278.

[50] Ximénez, 1971, p. 308.

[51] AGI/*AG*: 295, Cuaderno 5, "Testimonio de Jacinto Domínguez (1713)".

de tener un poder que, de manera implícita, amenazaba la autoridad tradicional. No altera este supuesto el hecho de que todos los miembros de la primera junta hubieran sido antiguos oficiales de república, porque muchos de ellos habían sido expulsados de esa élite antes de que comenzara la rebelión, y los otros estaban totalmente insatisfechos con lo que el sistema les ofrecía. Estos hombres querían, sobre todo, construir un sistema completamente nuevo y legitimar un nuevo orden social aunque aún claramente jerárquico.

¿Quiénes eran los capitanes? Opina Klein que "se les había escogido solamente por su habilidad militar",[52] pero los tres más destacados (Nicolás Vásquez, Jacinto Domínguez y Juan García, los tres de Cancuc), habían obtenido el cargo en agosto, ya declarada la rebelión, pero antes de que tuviera lugar el enfrentamiento armado. Los acontecimientos demostraron que eran buenos en la lucha, pero es probable que se les haya distinguido también por otras razones. Cuando se les preguntó por qué recibiría el título de rey, Jacinto Domínguez contestó que él era un "nagualista" con poderes especiales; declaró también que otro hombre de Sibaca tenía todavía más influencia porque era un nagualista más poderoso.[53] Lamentablemente, Domínguez fue el único indígena que declaró ser nagualista, y como la iglesia tenía especial interés en sentar las causas de la rebelión en la brujería y la superstición, debemos tomar sus afirmaciones con algo de escepticismo. No obstante, los documentos muestran que en los momentos importantes de la revuelta se llamaba a los brujos. Por ejemplo, se pidió a una bruja que conjurara las tormentas para detener el avance de los españoles la noche antes que éstos tomaran Cancuc.[54] Cuando los sobrevivientes del sitio de Cancuc se reagruparon más tarde en Guaguitepec, llamaron a dos brujas de Yajalón para que con sus conjuras

[52] KLEIN, 1966, p. 259.

[53] AGI/*AG*, Cuaderno 5, "Testimonio de Jacinto Domínguez (1713)".

[54] XIMÉNEZ, 1971, p. 297; AGI/*AG*: 295, Cuaderno 5, "Testimonio de Gerónimo Saroes (1713)".

detuvieran a las tropas españolas.[55] Se recordará que quince años antes se había implicado a brujos y nagualistas en los crímenes de Tuxtla.

No es de sorprender, pues, que los historiadores actuales se hayan mostrado algo escépticos al tratar el nagualismo (si bien los antrópologos han visto la cuestión con más simpatía). Pero es necesario recordar que en las ideas y valores de los indígenas en lo que hace al poder y la autoridad había más de lo que los españoles advertían. Los historiadores han estudiado las élites aborígenes con una perspectiva demasiado occidental, concentrado su interés en la riqueza, en el ejercicio de la autoridad política legalizada y en los privilegios de los linajes. Los acontecimientos de la rebelión tzeltal pueden ser muestra de que, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, se estaba cuestionando la validez de tales criterios para definir lo que era una élite entre los tzeltal, tzotzil y chol. Existían otros sistemas para elegir nuevos líderes y otorgar categoría social, y éstos aparecieron a la luz en el momento mismo en que se cuestionó la legitimidad de las élites oficialmente reconocidas. Para entender esos sistemas podríamos comenzar por estudiar más lo que el nagualismo fue durante la colonia. El historiador tiene mucho que aprender de las ideas indígenas y sus valores de la condición humana.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AGCA Archivo General de Centro América, Guatemala.
AGI/*AG* Archivo General de Indias, Sevilla, *Audiencia de Guatemala*.

ALTMAN, Ida y James LOCKHART (eds.)
1976 *Provinces of early Mexico*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications.

[55] XIMÉNEZ, 1971, p. 307.

CALNEK, Edward

1962 "Highland Chiapas before the conquest", University of Chicago (tesis doctoral).

ESPEJO—PONCE HUNT, Marta

1974 "Colonial Yucatan: town and region in the seventeenth Century", Los Angeles, UCLA (tesis doctoral).

1976 "Process of the development of Yucatán, 1600-1700", en ALTMAN y LOCKHART, 1976.

FARRISS, Nancy M.

1980 "Indians in colonial Yucatán", University of Pennsylvania (ponencia de seminario).

GERHARD, Peter

1979 *The southeast frontier of New Spain*, Princeton, Princeton University Press.

GIBSON, Charles

1964 *The aztecs under Spanish rule*, Stanford, Stanford University Press.

KLEIN, Herbert

1966 "Peasant communities in revolt: the Tzeltal Republic of 1712", en *Pacific Historical Review*, 35 (1966).

LEWIS, Leslie

1976 "In Mexico City's shadow: some aspects of economic activity and social process in Texcoco, 1570-1620", en ALTMAN y LOCKHART, 1976.

LOCKHART, James

1976 "Capital and province, Spaniard and Indian: the example of late sixteenth century Toluca", en ALTMAN y LOCKHART, 1976.

MACLEOD, Murdo J.

1973 *Spanish Central America: a socioeconomic history, 1520-1720*. Berkeley, University of California Press.

REMESAL, Antonio de

1966 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la*

*Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, tomo III.

ROYS, Ralph L.

1957 *The Indian background of colonial Yucatan*, Washington, D.C., Carnegie Institute Publications.

ROYS, Ralph L. y Frances V. SCHOLES

1948 *The maya chontal Indians of Acalan-Tixchel*, Washington, D.C., Carnegie Institute Publications.

SHERMAN, William L.

1979 *Forced native labor in sixteenth century Central America*, Lincoln, University of Nebraska Press.

THOMPSON, J. Eric S.

1958 *Thomas Gage's travels in the New World*, Norman, University of Oklahoma Press.

THOMPSON, Philiph C.

1978 "Tekanto in the eighteenth century", Tulane University (tesis doctoral).

TUTINO, John

1976 "Provincial Spaniards, Indian towns, and haciendas: interrelated agrarian sectors in the valleys of Mexico and Toluca, 1750-1810", en ALTMAN y LOCKHART, 1976.

WASSERSTROM, Robert

1977 "White fathers and red souls: ethnic relations in Central Chiapas, 1528-1975", Harvard University (tesis doctoral).

1980 "Ethnic violence and indigenous protest: the Tzeltal (Maya) rebellion of 1712", en *Journal of Latin American Studies*, 12:1 (mayo 1980).

XIMÉNEZ, Francisco

1971 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores*, Guatemala (Biblioteca Goathemala, vol. XXIV).

# LAS SEPARACIONES DE PUEBLOS EN LA REGIÓN DE TLAPA (SIGLO XVIII)*

Danièle DEHOUVE
*Université de Paris, X*
*(Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)*

LOS ANTROPÓLOGOS ACOSTUMBRAN ver en la "comunidad agraria", con sus instituciones y territorio propios, la forma típica de organización social de la población indígena actual, forma derivada de la colonia. Sin embargo, al investigar en el pasado no encuentra uno esa comunidad, sino distintos conjuntos que llevan varios nombres: *pueblo*, *estancia*, *partido*, *cabecera*, *barrio*, *sujeto*, *república*, o *común*. . . Más aún, estos conjuntos han sufrido continuas transformaciones, dado que, durante el movimiento de "separaciones de pueblos" ocurrido entre los siglos XVII y XIX, en muchas partes de Nueva España los pueblos sujetos se hicieron independientes de sus cabeceras.

Con este proceso bastante opuesto a la idea usual pero falsa de la estabilidad del pueblo indígena, trataremos de poner a luz el contenido de la comunidad colonial tardía de la región de Tlapa, región que perteneció a Puebla antes de la erección del presente estado de Guerrero.

Algunas cifras demostrarán hasta qué punto el fenómeno fue tardío y notorio en Tlapa. Pero primero apuntaremos que la alcaldía mayor de este nombre se componía de dos partes distintas: *1.* al norte de Tlapa, los pueblos cabeceras de Huamustitlan y Olinalá (de los cuales se separaron los de Cualac

* Ponencia presentada en el simposio "Indios y campesinos en México: investigaciones históricas sobre temas políticos y sociales", celebrado en el 44° Congreso Internacional de Americanistas (Manchester, 1982). Mi agradecimiento a Serge Gruzinski, quien me orientó en la investigación de los fondos del Archivo General de la Nación.

y Xochihuehuetlan) extendían su jurisdicción sobre la antigua provincia azteca de Quiauteopan. Ubicadas en la depresión del río Balsas, sus tierras eran áridas cuando no las regaba el río; en las zonas privilegiadas de riego se cultivaron maíz y algodón y, a partir del siglo XVIII, caña de azúcar; *2.* en los alrededores y al sur de Tlapa se extendía la zona más estrechamente controlada por esa ciudad, que coincidió primero con la antigua provincia azteca de Tlapa y luego con la encomienda de este nombre. Los alrededores de la ciudad presentan la configuración típica de la depresión del río Balsas, pero más al sur sube uno hasta los Altos de la Sierra Madre del Sur que hoy llevan el nombre de "Montaña", y luego baja hacia la costa del Pacífico. El relieve accidentado limita la extensión de las tierras de riego, y en 1743 el alcalde mayor de Tlapa podía lamentar que "no hay más tierra llana que en el valle de Huamustitlan. . . Todo lo demás es asperísimo y lleno de cerros elevados y profundas barrancas, por lo que se dan pocos frutos y los más de los años se padece hambre".[1] Los indígenas cultivaban maíz de temporal y árboles frutales, y tenían varias artesanías entre las cuales los hilados de algodón destinados al mercado interior de Nueva España eran las más famosas. En las escasas tierras de riego cultivaron primero algodón y cacao, y luego arroz o caña. Hoy la zona está poblada de campesinos hablantes de tres lenguas indígenas: el náhuatl, el mixteco y el tlapaneco. Tlapa es la que más fue afectada por las separaciones de pueblos de la colonia, y de ella hablaremos dejando de lado Olinalá y Huamustitlan.

En 1570[2] el pueblo cabecera de Tlapa controlaba a seis pueblos sujetos y todos juntos poseían 111 estancias. Por entonces los agustinos notaron: "este pueblo es de excesivo trabajo para los ministros porque está repartido en más de 130

[1] "Descripción de la provincia de Tlapa" (1743), en AGI, *Indiferente general*, 108, ff. 188-197. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

[2] Carta de fray Alonso Delgado (26 mar. 1571), en *Relación*, 1904.

pueblos, toda tierra fragosísima, y tan distantes que hay pueblo que dista de la cabecera 34 leguas, y para dar vuelta a toda la visita se han de andar más de ochenta leguas".[3] Dos siglos más tarde, en 1767, el alcalde mayor de Tlapa escribía todavía que la cabecera "tenía setenta pueblos sujetos, en ella según los padrones 4 200 tributarios",[4] o sea más de la mitad de los tributarios de la alcaldía mayor en su conjunto. Pero los treinta años siguientes bastaron para que se concluyera la disgregación de esa inmensa jurisdicción y que casi todos los pueblos sujetos alcanzaran el rango de pueblo cabecera. A principios del siglo XIX un pueblo cabecera no representaba más que un pueblo solo o un pueblo con tres sujetos como máximo.

Entender este proceso es muy importante para dar cuenta de lo que los antropólogos llaman la "comunidad indígena": ¿Cuáles fueron las contradicciones internas que se desarrollaron en las separaciones de pueblos? ¿Qué fue lo que cambió en la organización social de las cabeceras después de su división? Trataremos de contestar a estas preguntas.

## La fragmentación de las antiguas cabeceras

Ya dijimos que el proceso sufrido por los pueblos indígenas fue la partición de jurisdicciones extendidas formadas después de la conquista. Cabe advertir que este proceso no modificó a los pueblos de un modo unívoco, sino que tocó separadamente sus tres aspectos: el político-administrativo, el eclesiástico y el agrario. En efecto, un mismo pueblo podía tener tres categorías distintas; por ejemplo, ser sujeto administrativo al mismo tiempo que cabecera de curato, y tener o no tierras

[3] AGI, *Patronato*, 182 (44), 1573.

[4] Todos los documentos que se refieren directamente a las separaciones de pueblos se han consultado en AGNM, *Indios*, vols. 25 al 70 principalmente.

propias. Por eso es que se fragmentaron pueblos, curatos y tierras.

### *1. Las separaciones de pueblos*

La división en "cabeceras de república" experimentó pocos cambios entre fines del siglo XVI y principios del XVIII. Tlapa era entonces el pueblo cabecera mayor. Uno de sus pueblos cabeceras sujetos era Caltitlan, cuyo gobierno era autónomo a pesar de ser simplemente un barrio de la ciudad de Tlapa. Tlapa y Caltitlan repartían entre sí la mayor parte de los pueblos sujetos ubicados en los Altos de la sierra y la vertiente pacífica. Los demás pueblos cabeceras sujetos de Tlapa se repartían pequeños feudos con un número de pueblos sujetos inferiores a diez: Atlixtac y Cuitlapa (actual Teocuitlapa) al oeste de Tlapa, Tenango al norte, Totomixtlahuaca en el corazón de la Montaña, y San Luis Acatlan de la costa en la vertiente del Pacífico.

De mayor interés es la cuestión de las dos cabeceras de Tlapa y Caltitlan que controlaban desde el mismo lugar los pueblos serranos que a fines del siglo XVIII formaban parte de tres parroquias: Atlamajalcingo del Monte, Metlatonoc y Zoyatlan. Entre 1570 y 1743 experimentaron una explosión demográfica tanto más extraordinaria cuanto que en el mismo periodo el resto de la población de la jurisdicción declinó o permaneció igual: las cabeceras de Atlixtac, de Cuitlapa y de Totomixtlahuaca se caracterizaron por el estancamiento del número de sus habitantes, y los pueblos de los alrededores de Tlapa (como Tenango) perdieron la mitad de su población.[5] Sin duda por esta razón las separaciones de pueblos tomaron una forma más notoria en Tlapa y Caltitlan que con-

[5] Se sacaron estas cifras de un análisis demográfico más amplio todavía sin publicar. Aquí se comparan los censos de 1570 con los de 1743 o 1777, aunque entre las dos fechas se halle la depresión demográfica de principios del siglo XVII. En total, la provincia de Tlapa sumó (sin Huamustitlan-Olinalá) 5 360 tributarios en 1570 y 5 975 en 1743.

trolaban la población en expansión de la sierra, que en las cabeceras de tamaño reducido cuya demografía estaba estancada o en descenso. Y eso más aún después de que Caltitlan y sus sujetos fueron absorbidos por Tlapa entre 1716 y 1740.

Hacia 1720 se registraron las primeras solicitudes de separación. En respuesta, la actitud de la corona permaneció estricta hasta 1750. Cada petición daba lugar a una encuesta. Las más veces, la corona privilegiaba el *statu quo* pidiendo se siguiera el antiguo uso. Sin embargo, Tlacoapa alcanzó a separarse entonces de Totomixtlahuaca, e Ixcateopa de Tlapa. Alcozauca, cuya primera petición fue redactada en 1721, no obtuvo satisfacción antes de 1754, después de audiencias de testigos e intervenciones del cura y del teniente del alcalde mayor.

En efecto, los representantes locales de la corona cambiaron su política a mitad de siglo. En 1766 la Real Contaduría dio comisión para notificar a "los pueblos sujetos a Tlapa. . . que procurasen la separación del gobierno de dichos pueblos para que así tuviese mejor y más expediente en el cobro de tributos". Tal fue el fin perseguido por la corona: un mismo gobernador residente en la cabecera de Tlapa cobraba los tributos de 4 200 tributarios originarios de setenta pueblos que pagaban en un año más de ocho mil pesos. Ahora bien, ese gobernador "no suele tener más bienes que un jacal de zacate y cuando mucho una yunta de bueyes y dos mulas, y en caso de que disipase el gobernador los tributos que entran en su poder (como ha sucedido) ¿qué recurso le quedaría a la real hacienda para reintegrarse de una tan crecida cantidad?"

Los pueblos podían escoger entre dos procedimientos: formar un nuevo gobierno, para lo cual presentaban una solicitud, o pedir confirmación de un gobierno ya existente pero no legalizado. En la realidad, la diferencia era formal, porque una petición sencilla era suficiente para legalizar la separación. Alegaba el pueblo que poseía "una iglesia muy decente" o "decentemente adornada", "donde está colocado el Divinísimo Sacramento", "y con pila bautismal", cuyas dimensiones figuraban a veces: la de Quauchimalco medía

"18 varas de largo, 6½ de ancho y 5½ de alto con techo de teja; en ella tres colaterales, colocado en el mayor su titular Juan, de lienzo, y en los otros dos varios crucifijos y otras imágenes". También eran suyas una "casa de comunidad" y "bienes de comunidad", pero éstos "son tan cortos en estas Montañas que sólo se componen de algunos chinchorros de cabras que el mayor no llega a cuarenta cabezas, otras tres o cuatro vaquitas, y lo más regular es una milpa de maíz que siembran anualmente y su producto suelen gastarlo en sus fiestas sinodales". Por esta razón los documentos ponían el acento sobre la propiedad de tierras comunales, como en Potuicha: "tiene ese pueblo por suyas propias numerosa cantidad de tierras así montuosas como laborías. . . en que hacen las sembraduras de su comunidad. . ." Después de 1770 notaron además que "ponen todo cuidado en que aprendan la doctrina cristiana y demás oraciones en el idioma castellano", lo que significaba que los habitantes sostenían a un maestro encargado de la escuela desde entonces obligatoria.

En 1768 Tlapa ya no poseía más que dos sujetos. En pequeños conjuntos, los setenta pueblos ya se habían separado de Tlapa:

| | |
|---|---|
| Tacoapa (1722, con 150 tributarios). | En 1743 tenía 264, y 2 sujetos, Tenamazapa y Tetistac (con 23 y 19 tributarios). |
| Alcozauca (1754) y siete pueblos sujetos. | Tlalistaquilla, Itzcuinatoyac, Chimaltepec, Ichpuchtla, Coyoixtlahuaca, Xonacatlan y Amapilca, con 314½ tributarios. |
| Alpoyecancingo (1765) y cinco sujetos. | Atzompa, Huechuapan, Cocuilozala, Xochiapa y Cuautipan, con 150 tributarios. |
| Zoyatlan (1767) y tres sujetos. | Tlaquilcingo, Ocoapa y Ocotequila, con 250 tributarios. |
| Xalpatlahuac (1768) y tres sujetos. | Zacatipa, Xalatzala y Tlacotla con 200 tributarios. |

Acuilpan (1768) y tres sujetos.
Copanatoyac (1768) y tres sujetos.
Tlaquetzalapa, Cuautolotitlan y Petlalcingo, con 230 tributarios.
Patlicha, Ostocingo y Atlamajalcingo del Río, con más de 300 tributarios.

En fecha desconocida, anterior a 1767, Atlamajalcingo del Monte ya se había hecho independiente, seguido por varios sujetos. Pueblos solos también habían buscado su autonomía: así Alpoyeca, que desde 1726 se rebeló en contra de Ixcateopa, y Potuicha que se volvió independiente en 1767 con 130 tributarios.

Entre los pueblos independizados por el decreto de 1767 varios no poseían ni un sujeto, mientras los demás tenían solamente barrios:[6]

Alpoyecancingo, pueblo solo con 140 tributarios.
Atzompa, pueblo solo con 116 tributarios.
Zitlaltepec, pueblo solo con 117 tributarios.
Tototepec, pueblo solo con 204 tributarios.
Malinaltepec (100 trib.), con tres barrios: Alacatlatzala (125 trib.), Mixtecapa y Moyotepec (132 trib.).
Zopotitlan (38 trib.), con dos barrios, Cuixapa (38 trib.) y Huitzapula (32 trib.).
Metlatonoc (162 trib.), con tres barrios: Xochiapa, Cocuilotlatzala y Santa María (210 trib.).
Atlixtac, pueblo solo con 66 tributarios.
Cochoapa (170 trib.), con un barrio, Calpanapa (47 trib.)
Hueycantenango, pueblo solo con 72 tributarios.
Acatepec, pueblo solo con 59 tributarios.
Teocuitlapa, pueblo solo con 41 tributarios.

Después de esta primera ola de secesiones, una segunda ola afectó las cabeceras que acababan de separarse de Tlapa. Así, a principios del siglo XIX, Xochiapa, que después de agregarse a la nueva cabecera de Alpoyecantzingo se había

[6] Más adelante se darán los varios sentidos del término *barrio*; aquí se aplica a un pueblo menor que carece del gobierno propio a un pueblo sujeto, o sea una categoría inferior a la de pueblo sujeto.

congregado a la de Metlatonoc, se separó de ésta con sólo 43 tributarios. Aun sin tierras propias, los pueblos empezaron a solicitar su autonomía, tales como Xonacatlan, que alcanzó la delimitación de un fundo legal después de su separación de Alcozauca en 1799.

Obviamente, la política desarrollada por el subdelegado (que tomó el lugar del alcalde mayor de Tlapa) se oponía al agrupamiento de varios pueblos sujetos a una misma cabecera: "los gobernadores. . . reparten y distribuyen los solares que otros dejan, cortan o sentencian en juicio verbal ciertas diferencias o disgustos que los indios no reclaman ante el juez español, eligen y nombran los individuos que les parece para los empleos inferiores. . . y aun en algunos pueblos hacen los testamentos y divisiones de los bienes. . . que dejan los difuntos. . ." Más importante todavía, "aun en caso de alboroto de los indios, es más fácil apaciguar un pueblo que muchos. Rara vez o nunca se unen. . . sino cuando es uno mismo el gobernador y sus mandones; y antes bien al contrario los pueblos comarcanos son los que suelen proporcionar auxilios para contener el alboroto". O sea que en aquel entonces la corona ya no buscaba una buena política fiscal como se había dado el caso treinta años atrás; ahora favorecía la fragmentación de los pueblos para debilitar el poder de los gobiernos indígenas.

La disgregación político-administrativa se acompañó de otras particiones en el sector eclesiástico.

### *2. Las separaciones de curato*

A principios del siglo XVII, cuando fray Alonso de la Mota y Escobar recorrió la región, los agustinos poseían cuatro conventos (en Tlapa, Atlixtac, Totomixtlahuaca y Alcozauca —los tres pueblos eran también cabeceras de república), y los seculares el curato de San Luis Acatlan de la Costa. En el siglo XVIII un proceso de fragmentación, similar al que afectó las cabeceras de república, dividió las cabeceras de curato.

Entre 1720 y 1743 los agustinos construyeron un convento en Atlamajalcingo del Monte; luego entre 1743 y 1747, al mismo tiempo que el clero secular suplantaba a los agustinos, surgieron cuatro parroquias nuevas: Chiepetlan e Ixcateopa al norte; Zoyatlan y Metlatonoc en la sierra.

La disgregación eclesiástica se sumó a la administrativa y tuvo como resultado el descenso del número de pueblos sujetos a una misma cabecera (de curato o de república), y por consecuencia la caída del poder regional de las antiguas cabeceras. Este proceso fue acompañado por una tendencia a la autonomía agraria.

### *3. Las separaciones de tierras*

A principios del siglo XVIII, cuando se realizó el censo agrario de la jurisdicción, la categoría de pueblo no daba derecho a tierras propias. En efecto, había dos clases de pueblos sin tierras:

*a)* Los pueblos arrendatarios: cada año pedían prestados terrenos de cultivo a un pueblo circunvecino. En 1712 se daba el caso en siete pueblos:

| | |
|---|---|
| Zacatipa | arrendatario de Xalpatlahuac |
| Cuauchimalco | arrendatario de Petlacala |
| Tlatlauquitepec | arrendatario de Atlixtac |
| Cuapala | arrendatario de Huitzapula |
| Cuixapa | arrendatario de Zapotitlan |
| Petlancingo | arrendatario de Acuilpa |
| San Miguelito | arrendatario de Cochoapa |

*b)* Los pueblos sujetos o agregados: eran independientes de un pueblo más importante nombrado partido. Dieciséis pueblos cuando menos eran agregados:

| | |
|---|---|
| Tlaxcalistlahuaca<br>Pazcala<br>Tenamazapa<br>Tetistac<br>Tlacoapa | agregados a Totomixtlahuaca |

Zapotitlan, Huitzapula, Acatepec } agregados a Teocuitlapa

Azoyuc, Zoyatlan, Cuanacastitlan, Ahuazacualpa } agregados a San Luis Acatlan de la Costa

Amapilca, Ahuacatitlan } agregados a Alcozauca

Tlahuapa, Chimaltepec } agregados a Itzcuinatoyac

Así, el 30% de los pueblos carecía de tierras propias. Además, pueblos sujetos y arrendatarios eran circunvecinos, lo que daba lugar a situaciones enredadas: por ejemplo, el partido de Teocuitlapa se componía de seis pueblos, entre los cuales estaba la cabecera y tres sujetos o agregados, dos de los cuales tenían dos arrendatarios:

Teocuitlapa era cabecera de: Acatepec

Zapotitlan, que alquilaba tierras a Cuixapa

Huitzapula, que alquilaba tierras a Cuapala

El origen de los pueblos arrendatarios es problemático, pero el de los pueblos sujetos es más fácil de reconocer: los partidos agrarios no eran más que las antiguas cabeceras sujetas a Tlapa, y sus agregados eran los antiguos pueblos sujetos. ¿Por qué se dio este caso? Las peticiones de dotación de tierras estaban hechas por el gobernador de la cabecera que, como tal, recibía los documentos agrarios de sus pueblos sujetos. Así, para volver al ejemplo ya citado, cuando el pueblo

de Zapotitlan pidió dotación de tierras, la solicitud fue presentada por su cabecera de Teocuitlapa en estos términos: "El gobernador, alcaldes, oficiales de república del pueblo y cabecera de Teocuitlapa, del partido de Tlapa, ante vuestra excelencia. . . decimos [pedir]. . . el amparo de tierras que gozamos en posesión de un pueblo que tenemos nombrado Santiago Zapotitlan".[7] En 1709 otro documento redactado según el mismo modelo (título de composición de la cabecera y pueblo de Teocuitlapa de San Luis y pueblos sujetos de Santiago Acatepec, Santiago Zapotitlan y San Pedro Huitzapula) dio el detalle de los deslindes de las tierras de cada pueblo sujeto; sin embargo, quedó en manos de los oficiales de Teocuitlapa. Más tarde, dichos pueblos hicieron mención de esa situación, diciendo que "desde la erección del pueblo [de Teocuitlapa] y los de Acatepec, Zapotitlan y Huitzapulan, que entonces eran sus barrios, poseían en común e indistintamente todas las tierras comprendidas en el mapa. . ., haciendo cabeza el de Teocuitlapa; en 1709 se habían presentado delante el juez privativo de tierras y aguas. . . pidiendo se declarase pertenecerles en propiedad las tierras comprendidas debajo de sus linderos. . ."

Las demás cabeceras de pequeño tamaño poseen documentos parecidos. Por ejemplo, San Luis Acatlan, cuya constancia fue establecida en 1710 "en favor del pueblo y cabecera de San Luis Acatlan de la Costa y los de Zoyatlan, Azoyu, Cuanacaxtitlan y Aguatzacualpa, sus sujetos, de la jurisdicción de Tlapa. . .", diciendo que "de inmemorial tiempo a la fecha todos en común" se hallaban en posesión de las tierras. Pero al revés, los sujetos a las cabeceras mayores de Tlapa y Caltitlan carecieron de documentos hasta la mitad del siglo XVIII, es decir, hasta que hubieron alcanzado el rango de cabecera. Puede ser que el mismo tamaño de las antiguas cabeceras les haya impedido establecer este tipo de documen-

[7] Este documento y los dos siguientes se sacaron de los títulos agrarios todavía en poder de las autoridades de los pueblos actuales de Teocuitlapa, Acatepec, Zapotitlan Tablas y Huitzapula, donde los hemos consultado.

tos, o que los tales hayan resultado perdidos.

Así entendemos el origen de la mayoría de los pueblos agregados agrarios. Sin embargo, falta mencionar otra causa posible: Itzcuinatoyac se volvió cabecera de dos pueblos, Tlahuapan y Chimaltepec, "sumamente pequeños, por cuyo motivo, como si los dos fuéramos uno solo", pidieron un mismo documento.

La autonomía agraria se consiguió poco después de la autonomía administrativa: así los pleitos entablados después de 1777 entre Teocuitlapa y sus antiguos sujetos fueron seña de que se había roto su solidaridad de comunidad.

Hacia fines del XVIII los representantes de la corona intervinieron a fin que los pueblos propietarios hicieran donación de tierras a sus pueblos arrendatarios, aun cuando éstos siguieron siendo pueblos sujetos sin categoría de cabecera. Así, en 1796 Huitzapula hizo concesión de tierras a Cuapala: "el barrio de San Juan Cuapala se hallaba con pocas tierras aún más de las seiscientas varas; voluntariamente se les dieron por merced al barrio de San Juan Cuapala para que se mantuvieran y formaran su templo entendiéndose que deberán reconocer al pueblo de Huizchilin Pili San Pedro Huitzapula, por ser tierras que pertenecen a éste". Igualmente Xalpatlahuac ofreció a Zacatipa el derecho de cultivar unos terrenos: "los de Xalpa les hicieron la gracia de adjudicarles algunas tierras para sembrarlas y poder subsistir por no tener ninguna; estando así mismo presentes el gobernador, alcaldes viejos y común de Xalpa les hice presente la necesidad de los de Zacatipa y que como hermanos e inmediatos vecinos no habían de permitir que perecieran, y así por caridad les dieran las que necesitaran". Sin embargo, la traducción del acta de donación dictada en náhuatl por los oficiales de república de Xalpatlahuac no demuestra mucha buena voluntad: "Ahora —dicen—, vamos a hacer un papelito porque prestamos un momento un pedazo de tierra a Zacatipa, y si les pareció nuestro respeto, está bien, y si no, ellos saben, porque nos pertenece la tierra, y si empiezan con sus palabras agarraremos nuestra tierra porque nos pertenece la tierra; sólo hace-

mos una caridad".[8] Pero en todos los casos estos "actos de caridad" tomaron con el tiempo el carácter de donaciones efectivas y de hecho los propietarios llegaron a perder todos sus derechos sobre dichas tierras.

Sin embargo, no todas las comunidades de la región aceptaron conceder tierras. Por eso existen todavía, en la Montaña de nuestros días, pueblos totalmente sin tierras, tales como Cuixapa, dependiente de Zapotitlan, o Alacatlatzala, cuyos habitantes piden cada año terrenos en arrendamiento a pueblos vecinos. Perduran estos casos para recordar que la "comunidad agraria", tan cara a los àntropólogos, es decir, el pueblo con tierras comunales, es el resultado de la disgregación de conjuntos más antiguos y amplios. Los representantes locales de la corona no pretendieron distribuir terrenos a cada uno de los pueblos antes de fines del siglo XVIII.

Aunque este proceso no fue general, tuvo la amplitud suficiente y complementaria de la ola de separaciones de pueblos como para que a principios del siglo XIX casi cada pueblo haya poseído su propio gobierno y territorio. Escasos sujetos que carecían todavía de la categoría de pueblo cabecera gozaban sin embargo de su autonomía agraria, lo que reducía más aún la influencia de las antiguas cabeceras, ya socavada por las separaciones de cabeceras de república y de curato.

Pero no hay que definir la comunidad agraria de fines del XVIII sólo por su tamaño, sino también por su funcionamiento y sus contradicciones internas. ¿Cuáles fueron los motivos de las separaciones de pueblos? ¿Acaso no cambiaron desde las primeras separaciones de pueblos de más de doscientas familias hasta las últimas de cuarenta familias? Para contestar a estas preguntas hay que ver con más detalle la organización y política de la población indígena.

[8] "Axca ticchiuato Amatzin ypampa tepintzin tiquitlanetia se pendaso tlalin Sacatipa tlaca yca tomahuiso ytlaquihuelita yhua tlamoquihuelita, yehuatzin quimatin ypapan tohuaxca tlalin tlaquema yehuatzin pehuasque yca tlatoli yquac ynonochiatiqualquistisque totlal ypapan tohuaxca tlali santichiua sen caridad" (trad. Danièle Dehouve).

## Los intereses de los pueblos

La comunidad agraria de fines del XVIII sólo pudo salir a luz después de que desapareció la temprana relación entre los caciques y los macehuales.

### *1. El fin del sistema del tributo en trabajo*

Las primeras separaciones de pueblos tuvieron lugar después de reformas administrativas muy importantes. La categoría de cabecera había nacido a mediados del siglo XVI: en su seno, los indígenas elegían a un gobernador asistido de varios alcaldes, regidores y escribano, y, por lo referente a la "santa iglesia", de un fiscal y sus asistentes. El gobernador representaba la autoridad indígena más alta y especialmente era el encargado del cobro de tributos. Los pueblos sujetos también poseían sus oficiales —varios alcaldes, entre los cuales el mayor era el alcalde tlayacanqui. Éstos depositaban en manos del gobernador el monto del tributo que recogían en sus propias jurisdicciones.

Desde la mitad o fines del siglo XVI, los primeros gobernadores fueron los propios caciques indígenas, ansiosos de mantener sus privilegios a través de este nuevo cargo. Empezaron a pedir a los macehuales un tributo en trabajo y en producto, ya no como antes en reconocimiento de su rango de cacique o "señor natural", sino simplemente por ser gobernadores o alcaldes. A mitad del siglo XVII un mismo cacique podía desempeñar año tras año casi todos los cargos de gobernador de la jurisdicción de Tlapa. Así, don Antonio García fue alrededor de 1664 gobernador de cuatro pueblos cabeceras: Totomixtlahuaca, (Teo)cuitlapa, Tenango y Atlixtac. Además, desempeñaba el cargo de fiscal de este último pueblo y el de tlayacanqui de Chiepetlan. Eso da una idea del poder que ejercía en la región, de la cual sacaba "indios de servicio" para el cultivo de sus milpas y el cuidado de su casa, así como "raciones de pollos y gallinas y otras imposiciones y dineros con pretexto de que era para la iglesia".

La situación era similar en las cabeceras mayores de Tlapa y Caltitlan, de lo que resultaron varios pleitos entre indígenas. Eso fue el motivo por el cual entre 1664 y 1720 las autoridades españolas impidieron que desempeñaran los cargos de alcaldes "todos aquellos que son de la misma cabecera (de Tlapa). . . a causa de haberse experimentado malas correspondencias y muchos quebrantos en las recaudaciones de los tributos, quedándose con ellos y vejando a los naturales en gran manera, ya porque les hacían pagar dos veces el mismo tributo, ya también porque les obligaban a fabricar casas y labrar sementeras y otros muchos servicios personales e involuntarios sin pagarles nada".

Para acabar con estos excesos se impulsó un sistema de turnos anuales entre los pueblos sujetos de la cabecera: "ha sido costumbre. . . hacer anualmente sus elecciones y nombrar por gobernador a los naturales capaces e idóneos de los pueblos circunvecinos que vienen a servir el empleo a la cabecera". La nueva organización logró debilitar el poder de los caciques, pero no la costumbre del servicio personal debido a los alcaldes. En 1721 todavía el gobernador de Tlapa, que por el sistema de turnos era originario del pueblo sujeto de Atlamajac, así como sus tres alcaldes menores, vivían todo el año en Tlapa. "Al tiempo que los naturales llevan los reales tributos al gobernador de Tlapa, éste, como los que han sido, los ocupan en que les asistan a las milpas de riego y temporal, hortaliza y demás servicios personales sin pagarles cosa alguna. . . Compela a que se queden los alcaldes en su jurisdicción todo el tiempo de su gobierno". Entre 1720 y 1750 las solicitudes de separación de pueblos se quejaban del "servicio personal que prestan al gobernador" así como del doble pago de los tributos. En 1721 Alcozauca alegaba que los oficiales "muchas veces lo gastan. . . y ellos. . . lo vuelven a pagar de nuevo". En 1759 "están presos el actual [gobernador] y sus oficiales [de Tlapa] por 325 pesos 2 reales del tercio de agosto", y los habitantes de Zoyatlan acusan que "haciéndolos trabajar en su particular beneficio para fomento de sus embriagueces. . . después de haber ellos satisfecho

con exceso el real tributo, éstos [gobernadores] lo han disipado y gastado en sus viciosas costumbres". En 1767 el alcalde mayor de Tlapa notaba que ya ocurrió "que disipase el gobernador los tributos que entran en su poder". Además se quejaba que "para su recaudación, salía. . . este gobernador por todos los pueblos de su cargo a recoger los tributos cuya recaudación tenían ya hecha los oficiales de república de ella, y. . . les exhibía varios derechos indebidos con que forzosamente le contribuían".

Pero después de 1760, bajo influencia del sistema de turnos y de las primeras separaciones de pueblos, desaparecieron estos abusos. De aquí en adelante las peticiones de fragmentación invocaron otros motivos.

### *2. Los intereses de las cabeceras de república*

Hasta allí, las separaciones habían sido una consecuencia del rechazo a pagar tributos heredados de los antiguos caciques.

En la segunda mitad del XVIII las solicitudes mencionaban la residencia forzosa de los alcaldes en la cabecera. Así, los habitantes de Alpoyecancingo alegaban que "se ven precisados los alcaldes de los pueblos. . . a residir en casa del gobernador de la cabecera llevando consigo sus mujeres e hijos. . ." Los de Acuilpa "están obligados a dejar sus casas para servir los oficios de república en la villa de Tlapa; cuando por turno les toca la elección abandonan sus sementeras, pierden sus frutos ocupados en el cobro de los reales tributos". Por consecuencia, exageraban a veces la distancia entre el sujeto y la cabecera o mencionaban que tenían que cruzar un río que separaba a ambos.

En efecto, los habitantes de un conjunto de pueblos desempeñaban por turno los cargos de alcaldes (gobernador, alcalde tlayacanqui, o alcalde ordinario) en la casa de comunidad de la cabecera. No se planteaban muchos problemas cuando el turno le tocaba a un miembro de la cabecera, pero sí cuando le tocaba a un habitante de un pueblo sujeto, obligado a

vivir en la cabecera. En consecuencia, el pricipal motivo de separación de pueblos llegó a ser el rechazo de esta desigualdad en los cargos.

En 1767 Tlapa, desposeído de catorce de sus sujetos, decidió implementar una nueva organización: el turno anual se mantuvo aplicado a los siete pueblos restantes: Acuilpa, Cuautolotilan, Copanatoyac, Xalatzala, Cuauchimalco, Petlacala y Tlapa. Pero los cuatro primeros se volvieron luego independientes. En 1768 el turno del gobierno de Tlapa ya no se aplicaba más que a tres pueblos: el mismo Tlapa, Cuauchimalco (con 66 tributarios) y Petlacala (con 56 tributarios). Hasta entonces ningún pueblo se había atrevido a pedir su autonomía con tan reducido número de habitantes. Cuauchimalco y Petlacala serían los primeros, y entendemos por qué al saber que, además de los cargos desempeñados en la cabecera, prestaban un servicio personal al alcalde mayor: Este "ha acostumbrado exigir de sus individuos, así mujeres como hombres, servicios personales, ocupándolos en leñeros, aguadores, caballerizas y otros servicios domésticos. . . Hasta este tiempos los han tolerado porque siendo muchos los pueblos sujetos no les tocaba sino es cada cinco semanas; pero ahora, con la nueva división [les toca] dos veces al mes", lo que aguantan con dificultad "con la epidemia de sarampión que padecen". Bien se entiende el cálculo que hacían los habitantes de ambos pueblos: podían escoger entre un esfuerzo a realizar para formar un gobierno digno de una cabecera nueva, y por otro lado otro esfuerzo mayor para responder a las demandas crecientes de la cabecera de Tlapa, y formar aún el gobierno propio a un sujeto que se componía cuando menos de tres oficiales (el tlayacanqui, el alcalde mayor y el fiscal). Siguiendo este ejemplo, numerosos pueblos de menos de cincuenta tributarios crearon, antes de fines del XVIII, sus propios gobiernos, iglesias y casas de comunidad, buscando así escapar a una doble participación a dos gobiernos distintos.

Claro está que las cabeceras tenían interés en oponerse a las separaciones que reducían el número de hombres capaces de desempeñar los cargos. De vez en cuando los documentos

hacían referencia a tal o tal gobernador que seguía cobrando tributos de un ex-sujeto negándose a reconocer su independencia, o a ataques de pueblos muy parecidos a los que se siguen produciendo hoy día en la Montaña: así, "se arrojaron los indios [de Alcozauca] sobre nuestro pueblo [de Amapilca] en una de las noches pasadas con el fin de aprisionarnos a inferirnos unas injurias"

¿Cuáles fueron los motivos de formación de las cabeceras de segunda generación, es decir, separadas de cabeceras originadas por una secesión previa de Tlapa? ¿Cómo lograron esas nuevas cabeceras hacerse cabeza de pueblos sujetos, formando así nuevos conjuntos con relaciones internas jerarquizadas según un principio de desigualdad? Aunque esta historia es difícil de conocer, hay que recordar la influencia de unas relaciones de subordinación más antiguas. Ya dijimos que unos pueblos arrendatarios pedían tierras prestadas a pueblos propietarios. Ahora bien, vemos que los pueblos propietarios se volvieron a veces cabeceras, mientras que los arrendatarios se volvían sujetos: *a)* Xalpatlahuac, que alcanzó en 1768 el rango de cabecera de tres pueblos, era propietario de las tierras de uno de ellos, nombrado Zacatipa. Ese fue el núcleo inicial al cual se sumó el pueblo circunvecino de Xalatzala con su anexo de Tlacotla. *b)* Acuilpa igualmente se volvió cabecera de tres pueblos sujetos, uno de los cuales, Petlalcingo, era su arrendatario.

Pero el poder de las cabeceras de segunda generación quedó limitado y negado por los sujetos, a veces antes de alcanzar la separación de Tlapa. Así, Zoyatlan redactó una primera solicitud en 1759 proclamándose cabecera de trece pueblos. Pero cuando se otorgó la autonomía en 1768 ya no le quedaban más que cuatro sujetos. Los demás se habían hecho independientes por su propia cuenta, como Potuicha, que con 130 tributarios se sentía lo suficientemente poderoso como para formar su gobierno autónomo. La misma historia es la de Alpoyecantzingo, que alcanzó en 1765 el rango de cabecera de cinco sujetos. El primero de éstos, Atzompa, se volvió independiente dos años después. Los demás escogieron volverse

sujetos de otras dos cabeceras, Atlamajalcingo del Monte y Metlatonoc, y por eso Alpoyecantzingo quedó solo. Aun el poder agrario de pueblos propietarios no se podía oponer a esa ola de divisiones, como lo demuestra el caso de Cuauchimalco y Petlacala, que quedaron como los dos últimos sujetos de Tlapa después de 1768. El primero era arrendatario del segundo, pero no por eso se volvió su sujeto: ambos alcanzaron su independencia al mismo tiempo y cada uno por su cuenta.

La nueva geografía administrativa de la segunda mitad del XVIII parece así ser el resultado de una lucha compleja entre intereses opuestos. Y, por igual, las demás transformaciones impulsadas por la corona o la iglesia siguieron procesos similares.

### *3. Los intereses de las cabeceras de curato*

Los pueblos estaban organizados según una división eclesiástica. ¿Cuáles fueron los intereses que intervinieron en la formación de cabeceras de curato?

El caso curioso de un pueblo de los alrededores de Tlapa lo va a demostrar: en 1770 Chiepetepec era "sujeto a dos distintas cabeceras, lo que no sucede a ningún otro pueblo de aquella jurisdicción, pues por lo secular o político lo están al gobierno de Chiepetlan, a donde les obliga a asistir a aquellas obras o cargas concejiles de su comunidad e iglesia" (recordemos que el gobierno de un pueblo se componía de unos alcaldes y, por lo referente a la santa iglesia, de fiscales); pero Chiepetepec también le pertenecía al curato de Tlapa, como Cuauchimalco y Petlacala, "cuyos naturales también les obligaban en fuerza de ser de aquella doctrina a que asistan a todos los ejercicios personales que se les ofrece en su iglesia", es decir, tomar su parte de los trabajos personales realizados en todas las iglesias de la parroquia de Tlapa.

En efecto, la construcción de los templos representaba la principal fuente de desigualdad entre la cabecera y sus sujetos. Es evidente en este ejemplo: en 1771 cinco pueblos del curato de Metlatonoc cooperaban con su trabajo gratuito en

la edificación de una iglesia de adobe en el pueblo de Metlatonoc. Después de 1772 dieron, además, un tercio de sus tributos para pagar a los albañiles. El esfuerzo que consintieron los cuatro pueblos sujetos fue mayor al de la cabecera, dado que al trabajo forzoso se sumó el viaje de su comunidad a Metlatonoc. Las ventajas que sacaban de la construcción eran menores dado que los sujetos tenían además que construir y cuidar su propia iglesia.

Entre los servicios debidos al clero figuraban unas cooperaciones en trabajo y en productos que acentuaban la desigualdad entre cabecera y sujetos. Así, los indígenas de Acatepec tenían que dar al cura de Atlixtac "semana cada mes, ni menos cinco pollos. . . un real de chile, un real de huevos, un real de tomates, un real de frijoles, un real de sal. . . y dos semaneros cada uno con la obligación de llevarle por sí y a su costa una media de maíz que compone una fanega, del que habían de hacer tortillas y atole para todos los dependientes del citado párroco, dándole a más de esto durante su semana a su fiscal veinte tortillas diarias, al fiscal teniente quince y a su cocinera veinte tortillas y atole; a esto agregándose las dos molenderas —y el que a más deste gravamen dista su pueblo de Acatepec a la cabecera de Atlixtac 22 leguas poco más de unos caminos de montaña muy ásperos, molestos, fragosos y arriesgados por los muchos lobos que hay en ellos".[9]

Trabajo mayor y ventajas menores para los sujetos, tal era el contenido de la división parroquial.

### *4. Los intereses de los pueblos propietarios de una escuela*

Después de 1770 una real cédula hizo obligatoria en cada pueblo la enseñanza de "la doctrina cristiana en idioma cas-

[9] Según un documento que se halla en el pueblo de Acatepec: "Paga de sus derechos parroquiales que deben satisfacer a su cura propio don José Antonio Tenorio de la Vanda a cuya feligresía de Alixtac". (1797) Acatepec, Gro.

tellano". Al principio "se ven precisados los naturales así grandes como pequeños. . . a que todos los días acudan a ella desde por la mañana y mantenerse hasta meterse el sol. . . Por lo que respecta a los indios grandes y casados les resulta grave perjuicio en no poder asistir a sus ocupaciones. . ., especialmente en el tiempo de sus siembras y cosechas en que igualmente les precisa semejante asistencia. . ., que en faltando la escuela los azota el ministro. . ., y esto mismo ejecuta con aquéllos que por ser ya viejos y grandes, instruidos en su peculiar idioma, no pueden hablar el castellano". Los jefes de familia cooperaban para pagar el maestro (de treinta a cien pesos anuales según el tamaño de la escuela), dándole además dos almudes de maíz cada uno después de la cosecha. Ahora bien, los habitantes de tres pueblos sujetos a Atlamajalcingo del Monte concurrían a la escuela de la cabecera, sufriendo un perjuicio mayor, "transitando de ida y vuelta dos leguas, y los del pueblo de Chinacuautla más, por haber mayor distancia". Más tarde, cuando la escuela dejó de ser obligatoria para los adultos, varios sujetos siguieron pidiendo su propio maestro.

### *5. Los intereses de la cabecera de alcaldía mayor*

Los pueblos de esta categoría político-administrativa sólo demostraron sus intereses en circunstancias escasísimas. En efecto, las más de las veces la cabecera de alcaldía mayor permaneció muy estable, y eso fue el caso de Tlapa. Pero en la provincia vecina de Igualapa (hacia la costa), dos cabeceras pleitearon sin cesar por este rango. En Igualapa se estableció primero el lugar de residencia del alcalde mayor, pero más tarde éste se fue a vivir a Ometepec, cuya numerosa población española y mestiza le agradaba más. Pero en 1766 un alcalde mayor optó por Igualapa y llamó a los gobernadores de los pueblos cabeceras de la alcaldía (Ometepec, Zacualpa y Sochistlahuaca), mandándoles construir casas reales y una cárcel. Estos últimos, viendo que se les quitaba la sede de la alcaldía mayor, además de pedírseles numerosos días de tra-

bajo gratuito, se rebelaron: su reacción fue tan violenta que el alcalde mayor no se atrevió a mandar la tropa en contra de ellos porque, según dijo: "creo [que] hubiera habido [un tumulto], pues no faltan algunos que dicen estaban convocados y armados con flechas". Más tarde unos oficiales de Ometepec pegaron a unos soldados y, por fin, la justicia dio razón a los de Ometepec y mandó que el alcalde mayor siguiera viviendo en el lugar que habían ocupado sus antecesores.

## Conclusión: la comunidad y el trabajo gratuito

Al principio de este artículo planteamos el problema de la definición de la comunidad indígena formada a fines del siglo XVIII. Resalta de los documentos que hay primero que distinguir entre las categorías —administrativas y eclesiásticas— impuestas por el poder colonial español, lo que nos lleva a definir los términos utilizados por los documentos referentes a dicha región y dichos años.

Las categorías político-administrativas y eclesiásticas. Relaciones con el mundo español

| *Categoría mayor* | *Contenido* | *Categoría menor* | *Contenido* |
|---|---|---|---|
| Cabecera (de república) | Lugar de residencia de un gobernador cobrador de tributos | Pueblo sujeto o barrio | Lugar de residencia de alcaldes subordinados al gobernador y sin relaciones directas con el alcalde mayor |
| Cabecera (agraria) o partido | Lugar de residencia de un alcalde que representa el territorio | Pueblo sujeto o agregado o barrio | Subordinado a un alcalde que representa el territorio |
| Cabecera (de curato) | Lugar de residencia del cura | Pueblo sujeto | Sin relaciones directas con el cura |
| Pueblo con escuela | Lugar de residencia de un maestro | Pueblo sujeto | Sin relaciones directas con el maestro |
| Cabecera de alcaldía mayor | Lugar de residencia del alcalde mayor | Pueblo sujeto | Sin relaciones directas con el alcalde mayor |

Un mismo término tenía varios sentidos: así, el de cabecera se podía aplicar al pueblo de residencia del gobernador cobrador de tributos, o al pueblo que se "hacía cabeza" en los asuntos agrarios, o al lugar de residencia del cura o del alcalde mayor. El término de *sujeto* o *barrio* se podía aplicar a un pueblo dependiente de una cabecera en los asuntos políticos o agrarios; pero un pueblo también podía ser sujeto de curato o de un pueblo propietario de una escuela o de una alcaldía mayor. En un caso, el de Caltitlan, el barrio tenía el sentido casi europeo de fracción de la ciudad de Tlapa, con rango de cabecera, gobernador y varios sujetos, pero éste es el único ejemplo.

Así, de un modo más general, las categorías de cabecera y de sujeto o barrio determinaron la relación de un pueblo con el mundo colonial español: en el caso de la cabecera, una relación directa (con el alcalde mayor, las autoridades agrarias, el cura, el maestro); en el caso de los sujetos, barrios, y agregados, una relación indirecta y dependiente de una cabecera.

Pero además estas categorías determinaron la suma de trabajo o de dinero exigido de los pueblos:

LAS CATEGORÍAS POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS Y ECLESIÁSTICAS. COSTOS EN TRABAJO Y DINERO

| *Categoría mayor* | *Costo en trabajo y dinero* | *Categoría menor* | *Costo de trabajo* |
|---|---|---|---|
| Cabecera (de república) | Construcción de una casa de comunidad e iglesia<br>"Tener suficientes indios principales para desempeñar los cargos de gobernador, alcaldes y fiscales" | Pueblo sujeto | Antes de 1750: servicios personales debidos al gobernador y doble pago de los tributos<br>Después: construcción de una casa de comunidad e iglesia, desempeñar cargos menores, residir en la cabecera |
| Cabecera (agraria) | Derecho directo al uso de la tierra | Pueblo sujeto | Sin derecho directo |

| *Categoría mayor* | *Costo en trabajo y dinero* | *Categoría menor* | *Costo de trabajo* |
|---|---|---|---|
| Cabecera (de curato) | Construcción de una iglesia de adobe<br>Servicios personales debidos al cura | Pueblo sujeto | Participación en la construcción y en los servicios personales, sumándose el viaje del pueblo a la cabecera |
| Pueblo con escuela | Construcción de una escuela<br>Asistencia a los cursos<br>Pago del maestro | Pueblo sujeto | Idem, sumándose el viaje |
| Cabecera de alcaldía mayor | Construcción de casas reales<br>Servicios personales debidos al alcalde mayor | Pueblo sujeto | Idem, sumándose el viaje |

A cada categoría su propio sector: la república distribuía los cargos, cobraba los tributos y mandaba construir las casas de comunidad y la iglesia. El curato se preocupaba de la edificación de las iglesias de mayor importancia y de la organización de los servicios domésticos debidos al clero; los pueblos propietarios de escuelas construían las aulas, vigilaban la asistencia a los cursos y pagaban al maestro. En la alcaldía mayor se organizaban los servicios domésticos debidos al alcalde mayor y sus tenientes y se construían las casas reales.

Pero el ser cabecera o sujeto daba al pueblo una carga de trabajo mayor o menor. Los sujetos siempre estuvieron en desventaja, aunque con una diferencia esencial introducida a mediados del siglo XVIII: antes, los sujetos daban servicios personales al gobernador y les ocurría pagar dos veces los tributos, o sea que su mayor esfuerzo era directamente destinado al gobernador y alcaldes indígenas de la cabecera. Ya no se dio este caso después de 1750: de ahí en adelante el mayor esfuerzo de los sujetos se debió a una participación desigual en la organización comunal: permanencia forzosa en la cabecera de los alcaldes originarios de los sujetos, doble trabajo de construcción de las casas de comunidad en el pueblo

sujeto y en la cabecera. Los sujetos de curato o de escuela tenían también que construir dos edificios, en su pueblo y en la cabecera, y dar servicios domésticos, recorriendo la distancia entre ambos lugares.

En el caso de los sujetos de comunidades agrarias (nombrados sujetos, agregados o barrios) no entraba en cuenta el trabajo gratuito. Sólo podían sufrir perjuicios económicos al pagar un arrendamiento, por ejemplo. Pero de todos modos la lucha agraria parece haber sido un epifenómeno de la lucha administrativa o eclesiástica desempeñada a fin de disminuir la carga de trabajo del pueblo.

Así, el pueblo indígena estuvo definido por ser el cuadro del cobro de tributos en trabajo o en dinero, antes de estarlo por su terreno comunal. Poco a poco evolucionó el pueblo, con la fragmentación de las antiguas y extensas cabeceras y con el debilitamiento de su sistema jerárquico interno, mientras se multiplicaban los pleitos entre pueblos circunvecinos a fin de disminuir la carga de trabajo impuesta a cada uno.

Si a fines del siglo XVIII subsistían desigualdades entre cabeceras y sujetos, éstas estaban mucho más reducidas que antes. Los tributos en trabajo debidos a los gobernadores habían desaparecido y la mayoría de los pueblos tenía sus propios territorios y gobiernos. Por esas razones, la comunidad indígena que surgió en Tlapa en aquel entonces parece tener rasgos muy modernos y presentar mucha semejanza con la contemporánea. Llama la atención el que se formó por medio de este proceso contradictorio de separaciones, en el que no dejaron de desarrollarse conflictos basados en la conjunción de intereses particulares. Más importante aún es el hecho que desde el siglo XVIII hasta nuestros días las comunidades indígenas han seguido partiéndose en un proceso ininterrumpido de separaciones: así por ejemplo, sobre el territorio del pueblo colonial de Malinaltepec, independizado de Tlapa en 1767, se han formado muchas "comisarías", es decir centros subalternos algo semejantes a los "sujetos de cabecera" de la colonia; veinte aparecieron entre 1910 y 1950 y veintitrés entre 1950 y nuestros días. Además, el estudio antropológico de la región demuestra que este proceso ha traído como

consecuencia el que sólo los pueblos más antiguos posean a la vez sus tierras y su "gobierno" (el hoy llamado sistema de cargos). La mayoría tiene sólo uno de estos atributos, y la posesión de unos cargos propios, por ejemplo, no impide la participación forzosa en el sistema de cargos de una comunidad mayor y/o la integración en un territorio más amplio.[10] De ahí surge una pregunta: en vez de postular que la estabilidad es un rasgo esencial de las comunidades indígenas, como muchas veces lo han hecho los antropólogos, ¿no podríamos sugerir que, al revés, la formación constante de conjuntos de intereses opuestos llevando a particiones sin fin es su característica intrínseca desde su misma aparición?

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
AGNM Archivo General de la Nación, México.

*Relación*
1904 *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI.* Luis García Pimentel, ed. México, Madrid, París.

Dehouve, Danièle
1979 "Comment definir la communauté indienne meso-americaine? Reflexions sur les fluctuations des coutumes communautaires en Pays Tlaparieque", en *Cahiers des Amériques Latines*, 20, pp. 47-63.

[10] Este problema ha sido planteado en Dehouve, 1979.

# PROPIEDADES TERRITORIALES EN YUCATÁN EN LA ÉPOCA COLONIAL

## ALGUNAS OBERVACIONES ACERCA DE LA POBREZA ESPAÑOLA Y LA AUTONOMÍA INDÍGENA

Nancy M. FARRISS
*University of Pennsylvania* *

LA CREACIÓN de la sociedad colonial hispanoamericana, como la de otras sociedades coloniales, implicó la relativa destrucción del orden social indígena. En lugares donde la población prehispánica fue lo suficientemente densa como para asegurar al menos su supervivencia biológica, especialmente en Mesoamérica y en los Andes, los sobrevivientes de la conquista tuvieron que adaptarse a los requerimientos y valores de los españoles, que estaban encaminados hacia la asimilación de los indígenas al orden social dominante.

La asimilación total no ha sido lograda en ninguna parte. Un examen de las variantes regionales y temporales del proceso de asimilación indica que la sobrevivencia de los indígenas como grupo con una organización social diferenciada —más o menos modificada— ha sido resultado en buena medida de una falta de interés por parte de los españoles. Podemos dar por hecho que los nuevos valores que introdujeron fueron relativamente uniformes en toda Hispanoamérica. Podemos aceptar también que la organización social indígena fue relativamente uniforme una vez que el compo-

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el simposio sobre latifundios coloniales que tuvo lugar en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Vancouver en agosto de 1979.

nente básico, la comunidad agraria basada en la tierra, hubo reemplazado a los complejos y altamente estratificados sistemas sociopolíticos de Mesoamérica y los Andes. Lo que varió a través del tiempo y de un lugar a otro fueron las necesidades materiales de los españoles y sus demandas de recursos, tierra y gente a las comunidades indígenas.

Si bien la minería y los mercados urbanos representaron un estímulo para el desarrollo económico, la agricultura comercial representó una amenaza cuando el sistema de agricultura de subsistencia indígena y el trabajo forzado limitado dejaron de ser adecuados. Fue en el campo en donde se dio una confrontación entre la sociedad indígena representada por la comunidad y la sociedad española representada por la propiedad privada, en su competencia por los mismos recursos.

Yucatán es un caso casi sin paralelo de desarrollo colonial que puede servir para ilustrar la relación entre pobreza española y autonomía indígena. Ahí la comunidad indígena y la propiedad privada no entraron en conflicto sino hasta fines del período colonial y, mientras tanto, la comunidad indígena adoptó la estancia de ganado como un mecanismo de supervivencia. Yucatán ejemplifica, más que un caso de estática cultural, cambios que se operaron en un medio de mayor libertad y que, al menos por un tiempo, permitieron que los mayas asimilaran las innovaciones introducidas por los españoles en vez de ser absorbidos por ellas.

Desde cualquier punto de vista Yucatán estuvo siempre a la zaga de los centros más dinámicos y ricos del imperio español, lo que fue una ventaja para los mayas. La mortalidad entre ellos no fue tan rápida como entre sus primos mexicanos.[1] La encomienda y el gobierno indirecto no fueron reemplazados por un sistema como el corregimiento, que interfería más, sino hasta después de 1785, y la competencia por la tierra fue también un fenómeno más tardío. En

1 Cook y Borah, 1971-1974, II, pp. 108-114, 176-179. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

Yucatán la comunidad asediada mesoamericana del modelo de Eric Wolf no fue "una criatura de la conquista española",[2] sino el producto de un desarrollo colonial tardío y neocolonial, con el que surgió en forma vigorosa el latifundio.

La explicación de este retraso y de gran parte de la historia colonial de Yucatán radica en la combinación de factores raros en el imperio español: abundancia de indios y escasez de otros recursos valiosos. La llana y caliza península, no más que un viejo arrecife de coral surgido del mar, sustentaba a una enorme población prehispánica que continuó siendo relativamente densa después de la conquista, pero que carecía de metales preciosos o de productos de exportación que pudieran atraer a un gran número de españoles.

Yucatán estaba bien situada geográficamente entre dos de las principales rutas comerciales, pero el sistema comercial del imperio estaba basado en una regla muy simple: "donde no hay oro no hay barcos". Su aislamiento fue reforzado por la falta de demanda de los artículos que la colonia podía producir. La exportación de productos como el palo de Campeche, que tenía gran demanda entre los productores de textiles europeos, quedó en gran medida bajo el control de los ingleses que se encargaron de abastecer incluso a la propia España.[3]

La economía local continuó siendo primitiva, basada en diferentes tipos de tributos, mucho tiempo después de que otras colonias habían pasado a ser completamente mineras

[2] WOLF, 1967, p. 236.

[3] Sobre el virtual monopolio del palo de Campeche de la zona por parte de Inglaterra, *vid.* consultas al Consejo de Indias (5 oct. 1663, 16 oct. 1664), en AGI, *México*, 1007; "Autos sobre... palo de tinta" (1753-1754), en AGI, *México*, 3100. Sobre el comercio en menor escala, *vid.* el gobernador al rey (12 ago. 1635), en AGI, *México*, 360; el tesorero de Campeche al rey (30 ago. 1705), en AGI, *México*, 1007; "Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche" (12 jul. 1766), en BN, *Archivo franciscano*, 55, nº 1150. Este último es un informe detallado de la economía de la región, preparado para el visitador José de Gálvez.

o se habían dedicado a la agricultura comercial. Mucho de lo que los españoles consumían y comerciaban se extraía directamente de la economía indígena tradicional. El clero impuso su propia forma de tributo, las obvenciones. El tributo y una gran variedad de impuestos civiles y eclesiásticos fueron complementados por ventas forzosas de maíz y una variante local del repartimiento, que consistía en adelantar sumas de dinero a cambio de cuotas fijas de cera de abeja y tejidos de algodón, y que era por tanto la fuente más importante de bienes de exportación.[4]

La relativa abundancia de mano de obra y un clima poco adecuado para los cultivos europeos hicieron que los españoles tuvieran poco incentivo para organizar la producción. Como podían hacerse de una parte importante de los frutos del trabajo indígena, por lo general se contentaban con ella y dejaban los medios de producción —la tierra— en manos indígenas.

Los precursores de los latifundios fueron las pequeñas estancias y ranchos de vacas que los españoles establecieron poco después de la conquista para complementar la dieta de maíz y frijoles que se obtenía de la agricultura de milpa indígena, y durante la mayor parte de la historia colonial de Yucatán esas fueron las únicas propiedades privadas. Su transformación en las grandes haciendas que vinieron a dominar el paisaje y la producción agrícola de la región siguió un patrón semejante al de otras regiones; sólo fue diferente el momento en que este cambio se operó: el latifundio no surgió sino hasta las últimas décadas de la época colonial.

La tardía aparición del latifundio en Yucatán es ya casi un lugar común en la historiografía regional. El único punto en debate es qué tan tarde surgió. Martha Hunt, en un reciente estudio sobre Yucatán en el siglo XVII, ha fechado su surgimiento a fines de ese siglo, es decir, con una diferencia de cincuenta a cien años con respecto del centro de

[4] GARCÍA BERNAL, 1972, pp. 99-108 sobre el tributo y otros impuestos, pp. 126-133 sobre varios repartimientos, oficiales y extraoficiales.

México.[5] Robert Patch ha calculado esta diferencia en el doble y yo concuerdo con él.[6] Es una cuestión de perspectiva. Visto desde el siglo XVI, el aumento durante los siguientes cien años tanto en el tamaño como en el número de cabezas de ganado de las estancias resulta impresionante. Sin embargo, visto en retrospectiva, especialmente tomando en cuenta el repentino y acelerado cambio registrado en el último cuarto del siglo XVIII, no lo es.

El ritmo del desarrollo agrario depende también de la forma en que se defina. Si por latifundio se entiende cualquier propiedad territorial, entonces apareció en Yucatán en la década de 1580 o antes. Si el criterio es el tamaño, pocas son las estancias que pueden calificarse así antes de mediados del siglo XVIII. Son, sin embargo, excepcionales. Casi todas las estancias eran desde cualquier punto de vista modestas y casi insignificantes en comparación con las del centro de México y aun con las del mismo Yucatán de fines de la época colonial.[7] Casi nunca había en ellas más que

[5] HUNT, 1974, pp. 372-463, 589. *Vid.* también HUNT, 1976, pp. 51, 54-57.

[6] PATCH, 1976, p. 21. Taylor (1974, pp. 402, 409) parece sugerir que el latifundio no apareció en tiempos coloniales, pero se refiere a un distrito atrasado aun desde el punto de vista local.

[7] HUNT (1974, pp. 372-463, 630-640) ofrece mucha información acerca de las estancias del siglo XVII. Son bastante comunes los inventarios detallados de las propiedades del siglo XVIII, especialmente en los archivos notariales, en los documentos diocesanos sobre hipotecas, y también en pleitos sobre propiedades civiles turnados a la Audiencia de México (pocos han sobrevivido a nivel local). Como una pequeña muestra, *vid.* "Carta de venta de estancia Kiva" (3 mayo 1720), en AnotMd, 3 (1720-1722); "Inventario de la estancia Kaxtamay" (11 mayo 1769), en AnotMd, 23 (1770); "Concurso a los bienes del bachiller Esteban Pérez" (1773), y ::Testamento de don Manuel de Palma" (10 ago. 1784), en AAY, *Capellanías,* 1; "Embargo de la estancia Chacsinkin" (1789), en AAY, *Obras pías,* 1769-1862; "Testamentaría del capitán don Juan Francisco Quijano" (1792-1795), en AAY, *Asuntos de monjas,* 2; "Inventario de bienes de Juan de la Barrera" (1783-1799), en AGNM, *Tierras,* 1255, nº 1. *Vid.* también los títulos de tierras de Chactun, Poxila, Uayalceh y Kisil. Agradezco a don Joaquín de Arri-

unas cuantas cabezas de ganado vacuno y una docena de caballos y mulas. Sus cascos o *plantas,* como se llamaban en Yucatán, apenas y consistían de unos cuantos corrales, aguadas y una noria, de la que se extraía el agua mediante una rueda de cubetas movida por mulas. La casa principal no debe ser imaginada como las grandes estructuras de piedra de las decadentes plantaciones henequeneras de una época posterior. La típica casa principal de la época colonial era pequeña con dos o tres cuartos, frecuentemente de madera y paja, y con pocos muebles para uso del mayordomo. Podemos suponer que cuando los dueños de las estancias iban a visitarlas traían sus hamacas desde sus casas de Mérida y acampaban afuera con bastantes incomodidades, como lo hacen en la actualidad los henequeneros menos prósperos. No es extraño que las visitaran poco y se fueran pronto.

Si la definición del latifundio depende del control que ejerce sobre la economía local, Yucatán apenas y puede tomarse en cuenta en una discusión acerca del latifundio colonial. Tal preeminencia sólo se logró en las últimas décadas antes de la independencia. Hasta entonces las estancias se dedicaron casi exclusivamente a la cría de animales de tiro y a la producción de carne de res para el consumo local, sin figurar casi en el comercio exportador. La economía indígena era la que proporcionaba los dos artículos básicos de exportación, que hasta la década de 1770 eran considerados como la más selecta y lucrativa rama comercial,[8] junto con casi todos los granos para los mercados urbanos.[9]

Las estancias producían algo de maíz, pero con frecuencia sólo para el sustento de los trabajadores residentes y la casa del dueño. Por lo que se refiere a los cultivos comer-

---

gunaga y Peón la oportunidad de consultar éstos y otros títulos pertenecientes a su numerosa familia.

[8] El gobernador de Yucatán al virrey (16 oct. 1771), en AGNM, *Real caja,* vol. 54.

[9] PATCH, 1976, pp. 37-39. Sobre el abastecimiento de maíz para el pósito de la ciudad, *vid.* el ayuntamiento de Campeche al rey (22 oct. 1763), en AGI, *México,* 3052.

TIZIMIN
Tizimin
COSTA
Mérida
Izamal
VALLADOLID
Valladolid
BENEFICIOS
Sotuta
CAMINO
REAL
SIERRA
BAJOS
Mani
Ichmul
BENEFICIOS
ALTOS
Tihosuco
Peto
Campeche
Despoblado
Champoton
Bacalar

Mapa 1

ciales, sólo las pequeñas propiedades azucareras de la zona húmeda del suroeste, que no era indígena, podrían considerarse como parte de un sistema de haciendas. El cultivo del tabaco empezaba a cobrar importancia comercial y el algodón lo tenía desde hacía algún tiempo. No existían, sin embargo, haciendas algodoneras o tabacaleras, sino vegas de tabaco y labranzas de algodón, que se cultivaban en tierras rentadas o entregadas en comandita a indios de las comunidades en cada estación.[10]

La ganadería proporcionaba el principal medio de vida a los españoles marginados y a miembros de las castas que trabajaban como mayordomos de las estancias grandes o poseían pequeñas estancias. No así para las elites provincianas. Todo español rico en Yucatán —término en el que se incluye a peninsulares y criollos— era dueño por lo menos de una estancia y también de un beneficio eclesiástico, una encomienda o un puesto en el gobierno, además de inversiones en el comercio. Los pocos documentos que existen sobre sus finanzas son como una pesadilla para el contador, ya que es difícil determinar cuáles eran sus fuentes de ingresos. Es fácil sospechar que ni ellos mismos tenían una idea muy clara. Los contemporáneos opinaban que los curatos grandes y las distintas formas de comercio, en especial los repartimientos oficiales y no oficiales, eran las empresas más lucrativas, y las estancias quedaban sólo en tercer lugar.[11]

Como la suerte de las propiedades agrícolas y la de la iglesia hispanoamericana estaban tan íntimamente relaciona-

[10] Una descripción distrito por distrito de la producción agrícola de la colonia se encuentra en "Demostración del número de poblaciones...." (15 abr. 1781), en AGI, *México*, 3061. Sobre el tabaco, *vid.* los expedientes relativos al abasto del real estanco (1798-1803), en AGNM, *Industria y comercio*, 11, nos. 6-9. Sobre el algodón, que se producía comercialmente sólo al este de Yucatán, *vid.* el gobernador al rey (2 jul. 1723), en AGI, *México*, 1039; "Razón de los agravios que se relatan en Tizimín..." (22 nov. 1785), en AAY, *Oficios y decretos*, 3.

[11] El obispo al rey (9 ago. 1758), en AGI, *México*, 2598; "Discurso sobre la constitución" (1766), en BN, *Archivo franciscano*, 55, nº 1150.

das, la documentación financiera de la iglesia ofrece información acerca del desarrollo agrario. No debe extrañar que la iglesia yucateca fuera pobre. Los diezmos, por ejemplo, representaban sólo la décima parte de los que se recaudaban en el obispado de Michoacán a fines del siglo XVIII, cuando Yucatán empezaba a experimentar lo que en términos locales se definía como un auge de la agricultura comercial (*vid.* cuadro 1).[12] Las inversiones de la iglesia en la agricultura, que en otras colonias representaban la principal fuente financiera, eran también pequeñas. En Yucatán las únicas propiedades corporativas eran las estancias de las cofradías indígenas y, como veremos, su estatus eclesiástico era dudoso. Aparte de ellas, la iglesia era pobre en tierras, lo que no era característico, ya que además de sus edificios y conventos sólo poseía algunas propiedades urbanas que rentaba. Muchas propiedades privadas reconocían numerosos censos, pero eran demasiado pequeñas para representar una parte importante de los ingresos de la iglesia.

En Yucatán debió de haber poco capital líquido. Según las autoridades civiles y eclesiásticas, el número de bienes raíces que producían algún ingreso y que podían servir de base para inversiones era aún más limitado.[13] Los registros de los censos eclesiásticos son una prueba de ello. En una fecha tan tardía como 1736 no más de la tercera parte del capital estaba asegurado con estancias. El resto estaba impuesto en residencias urbanas o invertido en préstamos, y el 5% de réditos anuales se pagaba de salarios, rentas y ganancias comerciales.[14]

12 *Vid.* "Plan del producto total de diezmos... Valladolid de Michoacán, año de 1792" (17 ago. 1793), en AGNM, *Diezmos*, 20.

13 El gobernador al rey (14 jun. 1758), y el Ayuntamiento de Mérida al rey (18 jun. 1758), en AGI, *México*, 3072; el obispo al rey (borrador, 19 jun. 1782), en AAY, *Oficios y decretos*, 3. Taylor (1972, pp. 141-142) ofrece datos acerca de los censos eclesiásticos en Oaxaca, y Mörner (1973, p. 198) cita material sobre Cholula y Tlaxcala.

14 Una lista de todos los censos pertenecientes a capellanías y algunas obras pías, en 1736, da un total de $151 972, de los cuales $46 632 estaban impuestos sobre estancias. AAY, *Fundación de capellanías*, 1736.

## Cuadro 1

INGRESOS POR DIEZMOS EN LA DIÓCESIS DE YUCATÁN (PESOS) [a]

| *Año*[b] | *Diezmos* |
|---|---|
| 1635 | 11 223 |
| 1713 | 17 892 |
| 1738 | 15 864 |
| 1757 | 17 406 |
| 1764 | 16 992 |
| 1774 (año de hambre) | 11 475 |
| 1775 | 12 546 |
| 1777 | 25 857 |
| 1784 | 33 507 [c] |
| 1787 | 35 550 |
| 1794 | 35 032 |
| 1809 | 47 673 |
| 1815 | 44 608 |

NOTAS:

[a] La diócesis de Yucatán incluía Tabasco y, después de 1697, el Petén. Las cifras están redondeadas.

[b] Se trata del año de producción, anotado en los libros de cuentas al año siguiente, a menos de que se indique otra cosa.

[c] La recolección de diezmos empezó en Yucatán en 1779 según la "Certificación del escribano de diezmos" (24 mar. 1794), en AGNM, *Diezmos*, 4.

FUENTES: "Tanteo de la real caja" (Mérida, 1636), en AGI, *Contaduría*, 919, nº 1; reales cédulas al obispo de Yucatán (6 jul. 1714, 12 mayo 1739), en AAY, nº 26 (Real cedulario 1659-1757); "Libro de cargo y data" (1759), en AGNM, *Real hacienda*, 9; "Libro de cargo y data" (1778, con informes sobre diezmos de 1774, 1775 y 1777), en AGNM, *Archivo Histórico de Hacienda*, 2134; "Tanteo de la real caja" (1785) y "Libro de cargo y data" (1788), en AGI, *México*, 3123; "Actos de los expolios..." del obispo Piña y Mazo (1795-1807), en AGNM, *Clero regular y secular;* "Recibo de la cuarta episcopal" (18 jul. 1809), en AAY, *Oficios y decretos*, 6; "Manifiesto de lo que tiene que haber..." (17 ene. 1817), en AAY, *Estadística*.

Sin embargo, la iglesia yucateca no era tan pobre como los diezmos y el estado rudimentario de la agricultura comercial pudieran sugerir. La iglesia, al igual que el gobierno y los particulares, derivaba su riqueza directamente de los indios. Aunque los indios estaban exentos del pago de diezmos, aun en el caso de los pocos artículos europeos que llegaron a producir, otros impuestos y cuotas que pagaban eran mucho mayores que los diezmos y otros ingresos eclesiásticos combinados.[15]

La primitiva estructura agraria de Yucatán ayudó a conservar la autonomía de las comunidades mayas durante la época colonial. Las cuotas en dinero, trabajo y productos que los españoles les impusieron eran las que mermaban sus recursos. Aun así, lograron retener los recursos suficientes para sobrevivir y cumplir con las demandas: mano de obra, tierra cultivable, agua y monte, que les daba caza, leña, materiales de construcción y muchos otros productos de primera necesidad. Las estancias españolas, aunque no tan numerosas y grandes como para ejercer una presión seria sobre las comunidades mayas, tuvieron suficiente éxito como para convertirse en un modelo atractivo que copiar y ser parte de una estrategia general de supervivencia. Muchas comunidades crearon sus propias estancias con el objeto de obtener ingresos y cubrir las demandas de los españoles, sostener las actividades de tipo colectivo de la comunidad y prever el riesgo de una mala cosecha.

15 A principios del siglo XIX el ingreso anual combinado procedente de diezmos y censos era a lo sumo de cien mil pesos, cifra basada en la estimación de 1.1 millones de pesos de capital, obtenida de "Cuentas de la caja de consolidación" (Mérida, 1806-1809), en AGNM, *Consolidación*, 4, y también de AAY, *Cofradías e imposiciones, Obras pías, Capellanías*, 1, 2, y *Asuntos de monjas*, 2. Las obvenciones para Yucatán (sin contar Tabasco, que fue incluido en los ingresos decimales) montaban cerca de $210 000 anuales, correspondientes a una población tributaria masculina de 80 000. Los hombres pagaban doce y medio reales y las mujeres nueve reales al año, si bien los indios laboríos pagaban algo menos.

## Cofradías y ganadería

Los españoles denominaron *haciendas de cofradías* a las propiedades corporativas de las comunidades mayas de Yucatán, nombre que resulta engañoso desde dos puntos de vista. Hubiera sido más adecuado llamarlas *estancias,* como las propiedades particulares que les habían servido de modelo y que a nivel local sólo se llamaron *haciendas* cuando estuvieron dedicadas a la producción de cereales en gran escala a fines de la época colonial. El término *cofradía* es probablemente un error más serio y fue motivo de mucha confusión aun para los propios españoles, ya que la versión maya tenía muy poco en común con las cofradías iberas que les eran familiares.

La cofradía no se desarrolló en la forma hispánica común que introdujeron los misioneros franciscanos: una hermandad laica que se sostenía de donativos individuales, dedicada al culto de un santo particular y cuyo objetivo era el beneficio espiritual de sus miembros.[16] Como tal no era compatible con los principios básicos de la organización social de los mayas y fue transformada en una expresión o manifestación de la comunidad corporativa, organizada del mismo modo, con la misma membresía, los mismos líderes y la misma mezcla de objetivos religiosos y seculares. Estas cofradías, que Gibson llamó cofradías "no oficiales" para distinguirlas de las asociaciones más ortodoxas que cobraban cuotas para pagar los entierros de los miembros, tal y como

16 De acuerdo con Antonio de Ciudad Real, las cofradías se habían introducido antes de 1588. [Ciudad Real], 1872, II, p. 470. Se conserva una copia de las constituciones de una de las primeras cofradías: Informe sobre la doctrina de Mani (1782), en AGI, *México,* 3066, cuad! 1. Para una comparación con las cofradías de españoles de la época en España y la Nueva España, *vid.* Lisón-Tolosana, 1966, pp. 279-282; Chávez Orozco, 1966, pp. 155-183. A propósito de Mérida, *vid.* los libros de cuentas de las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Merced y San José, fundadas por españoles en la catedral, en AAY.

las introdujeron los frailes,[17] eran más parecidas a las cajas de comunidad indígenas. En Yucatán parecen haber derivado de las cajas en el momento en que la real hacienda se apropió de ellas a mediados del siglo XVII.[18] Al igual que las cajas, las cofradías se sostenían originalmente de las milpas trabajadas en forma comunal y de contribuciones en dinero y especie que se imponían más o menos equitativamente a todos los miembros de la comunidad.

Las cofradías, al igual que las cajas, empleaban también la mayor parte de sus ingresos en gastos del culto local a los santos de la comunidad: cuotas del clero, fiestas y velas, adornos de los santos e iglesias que, según los mayas, eran propiedad de los santos. La cofradía era de esta manera una institución de carácter religioso, pero no más que la comunidad misma.[19] Parte esencial de la responsabilidad de la comunidad como tal era la de interceder con las divinidades corporativas. Las cofradías, al igual que las cajas, eran simplemente una forma de propiedad pública dedicada a los santos y cuyo objeto era, principal pero no exclusivamente, promover el bienestar público a través de ofrendas a los santos. Además de misas y procesiones, de una campana para la iglesia o una capa de seda para alguno de los santos, la cofradía brindaba en forma más directa un seguro en contra de las hambrunas a través de reservas de granos y de dinero para la compra de alimentos en caso de cosechas malas.

El clero consideraba a las cofradías como "bienes espirituales". Es difícil que los mayas hayan comprendido el significado de este término de acuerdo con la definición

17 GIBSON, 1964, p. 129.

18 El gobernador al rey (12 ago. 1635), en AGI, *México*, 360; "Representaciones sobre... el dinero de comunidades" (1667), en AGI, *México*, 158.

19 Sobre la cofradía como empresa comunitaria en otras partes de Mesoamérica, *vid.* GIBSON, 1964, pp. 127-132; DE LA TORRE VILLAR, 1967, pp. 410-439; TAYLOR, 1974, pp. 70-71; 98, 169-170; MACLEOD, 1973, pp. 327-328.

legal española, ya que implicaba una distinción que no tenía virtualmente ningún significado en su cosmología. Este nombre protegió a las cofradías frente a los gobernadores de la provincia, quienes de otra manera hubieran caído en la tentación de tomar los ingresos de las cofradías para cubrir faltantes en su presupuesto, del mismo modo como se habían apropiado de las cajas de comunidad. No sirvió, sin embargo, de protección contra los obispos.

Las cofradías sufrirían otras metamorfosis antes de que la curia episcopal pusiera mucha atención en ellas. Después de la transformación de la hermandad hispánica en una manifestación corporativa de la comunidad que en gran medida se sostenía del trabajo comunal, muchas de las cofradías fueron convertidas en empresas de tipo capitalista según el modelo de otra institución española, la estancia de ganado mayor.

Los mayas de Yucatán se mantuvieron más al margen de la influencia española que muchos otros grupos indígenas mesoamericanos, no necesariamente a causa de un conservadurismo innato sino debido a que la presencia española fue muy débil y a que la cultura material española fue en gran medida poco apropiada para el medio ambiente local. Lo que sucedió fue que de hecho los dominadores coloniales acabaron siendo mayanizados tanto en la lengua como en la dieta y, según pensaban algunos recién llegados de la metrópoli, aun en sus creencias y valores. A pesar de ello, los mayas adoptaron un complejo cultural como la estancia de ganado mayor, que puede parecer muy poco compatible con su modo de vida y que era quintaesencialmente español. Es más fácil decir de qué manera lo hicieron que por qué lo hicieron, pero intentaré buscar una respuesta a ambas preguntas.

Ha sobrevivido muy poca información temprana sobre las cofradías, pero afortunadamente la tradición oral de las comunidades ha permitido conocer su historia, a través de una encuesta que el gobernador de Yucatán ordenó en cada

pueblo en 1782.[20] Esta encuesta y la documentación fragmentaria de los primeros años, que incluye algunos libros de cuentas de las cofradías,[21] han permitido trazar un perfil general del desarrollo de estas empresas corporativas.

A excepción de unos cuantos sitios que se fundaron a principios del siglo XVII para la cría de cabras, las estancias de las cofradías, o estancias de cofradía, comenzaron a ser establecidas relativamente tarde. Primero aparecieron en las doctrinas franciscanas más grandes de los distritos de la Sierra y de la Costa a mediados del siglo XVII, de ahí se extendieron a otras cabeceras franciscanas hasta 1700, y finalmente se establecieron en muchas parroquias secularizadas y visitas. Para 1750, 106 de los 203 pueblos independientes contaban con 137 estancias, la mayoría creadas antes de 1725.[22]

[20] La encuesta, que incluye las traducciones al español de los testimonios de los *batabob* y de los oficiales de república y de cofradía de todos los pueblos que tenían estancias de cofradía en 1782, exceptuando los de los distritos de Camino Real Bajo (Calkini a Campeche), la Sierra y Tizimín, se encuentran en AGI, *México,* 3066, cuad. 5 (Hunucma o Camino Real Alto), cuad. 6 (plaza de Campeche), cuad. 7 (Costa), cuad. 8 (Valladolid), cuad. 9 (Sotuta o Beneficios Bajos), cuad. 10 (Beneficios Altos).

[21] Todos los libros de cuentas y muchos de los instrumentos de fundación fueron confiscados por el obispo en 1780. De ellos sólo han sobrevivido nueve en los archivos episcopales: Libros de cofradía de los pueblos de Cuzama, Seye y Xocchel (Sotuta), Tipikal (Sierra), Baca, Evan y Ekmul (Costa), Chicbul (Champotón-Sahcabchen), Tekom (Valladolid), en AAY.

[22] Contamos con pocas fechas precisas, aun en los libros de cofradías, ya que por lo común no se comenzó a llevar cuentas formadas sino hasta después del establecimiento de las estancias. Por ejemplo, el libro de cofradía de Evan data de 1737, es decir, de unos veinte o más años después del establecimiento de la estancia. Casi todas las fechas pueden determinarse aproximadamente con base en las genealogías de los "fundadores" que proporcionaban los testigos mayas. Otras aparecen en los informes de los doctrineros franciscanos sobre las parroquias que estaban todavía bajo su control (1782), en AGI, *México,* 3066, cuad. 1. *Vid.* también el gobernador al rey sobre las "haciendas de cofradía" (2 jul. 1723), en AGI, *México,* 1039, y los diferentes documentos de fundaciones citados en la siguiente nota.

Las estancias se establecieron a una escala muy reducida. Contaban con una media docena de vacas y un toro adquirido con fondos de la cofradía o de la caja de comunidad —la línea que las separaba no era muy clara aun después de que las cajas fueron reestablecidas por orden real a fines del siglo XVII— o habían sido donadas por el *batab* (cacique local; pl. *batabob*) u otros principales ricos.[23] En cuanto el ganado alcanzaba un número respetable, digamos unas veinticinco cabezas o más, era necesaria la construcción de una planta: corrales, bebederos y, sobre todo, una noria impulsada por mulas, del tipo que los españoles habían introducido junto con el ganado. Su construcción fue posible gracias a las cuotas de trabajadores destinados a obras públicas en cada comunidad.

La tierra no era un problema para las cofradías. En Yucatán las tierras de comunidad fueron abundantes hasta fines de la época colonial y el ganado mayor pastaba en las tierras que no estaban sembradas con milpa. Sin embargo, faltaba el agua, especialmente en el noroeste, donde estaba la mayor parte de la población y de las estancias tanto de particulares como de tipo corporativo. La piedra porosa no permitía que el agua corriera en la superficie y la gente y el ganado dependieron de cenotes naturales hasta que se introdujeron pozos artesianos impulsados por el viento a fines del siglo XIX.

Dependiendo de la estación y del número y accesibilidad de los cenotes en un lugar —muchos eran demasiado profundos y empinados para que el ganado pudiera beber en ellos— era necesario acarrear el agua para el ganado con

[23] Casi todos los testimonios mencionan donaciones de antiguos *batabob* y de otros principales, y con frecuencia incluyen nombres y títulos. *Vid.* especialmente las encuestas de los partidos de la Costa y Sotuta, en AGI, *México*, 3066, cuads. 1, 9. En el mismo lugar se encuentran copias sueltas de otros "instrumentos de fundación": Ucu (1713), Caucel (1713), Hunucma (1720) (cuaderno 17); Tixkokob (1697, 1713) (cuaderno 1). Sobre el pueblo de Cuzama (1696), *vid.* AAY, *Asuntos terminados*, 9.

relativa frecuencia.[24] Todas las estancias de Yucatán en la época colonial tenían que ser construidas en torno a un cenote para la noria. En ocasiones se usaba pólvora para ampliar la abertura de un cenote natural, pero por lo que se sabe no para abrir uno nuevo. A diferencia de la tierra cultivable común, los cenotes habían sido propiedad de la nobleza desde la época prehispánica, y muchas cofradías dependían de la donación de estos "pozos" y de ganado por parte de los principales locales.

Según testimonio de algunos líderes mayas, las estancias eran solamente extensión de un programa colectivo de sobrevivencia con que las cofradías habían substituido a las cajas de comunidad: los fundadores tenían la intención de que los ingresos de las estancias sirvieran para sostener la devoción de la virgen y otros santos, pagar las exequias de las almas de los muertos, y ayudar al común del pueblo en tiempos de necesidad.[25] Esto no explica por qué, mientras siguieron manteniendo el mismo propósito de bienestar comunal, los mayas introdujeron esta nueva empresa de tipo europeo en lo que de otra manera hubiera seguido siendo un sistema económico esencialmente prehispánico. O, para ponerlo en otros términos, ¿por qué la ganadería quedó confinada a las cofradías?

Tanto para los españoles como para los indios la ganadería era una excelente inversión conforme a los *standards*

[24] Estoy en deuda con los dueños y mayorales, actuales y anteriores, de distintas estancias de ganado mayor que he visitado en la península por éste y otros informes y por brindarme la oportunidad de observar prácticas ganaderas "modernas", mismas que parecen diferir poco de las coloniales excepto por la introducción de cebús y molinos de viento en lugar de *longhorns* y norias movidas por mulas.

[25] Es la respuesta usual a la encuesta de 1782, con ligeras variantes ante las preguntas décima y undécima. *Vid.* AGI, *México,* 3066. Otra variante fue la de los principales de Sahcaba: "Su destino fue.... a más del culto de la imagen de su advocación, que es la Visitación de Nuestra Señora, en que era en decir misas, servir para sepultar sus cadáveres, y misas para los difuntos y para socorrer sus necesidades en tiempo de carestía" (cuad. 9).

locales. De hecho, era virtualmente la única posible en Yucatán, con excepción del comercio, en el que los mayas no contaban ni con facilidades de crédito ni con contactos en Campeche, Veracruz o la ciudad de México. Las estancias de ganado requerían de poco capital, que en Yucatán escaseaba mucho. La tierra no escaseaba y era barata. Desde luego los mayas no tenían necesidad de comprarla. Durante la mayor parte del período colonial aun los españoles pudieron adquirir tanta como quisieron y a precios bajos, ya fuese de las comunidades o de los principales cuando éstos necesitaban dinero.[26]

La inversión inicial en una estancia era de unos cien pesos. Todo lo que se necesitaba era un pequeño hato, pudiéndose adquirir una vaca o un toro a cinco pesos por cabeza, varios caballos de entre ocho y diez pesos cada uno, y un hierro de marcar de uno o dos pesos.[27] Lo más caro era un "burro hechor" que costaba treinta pesos y que servía para la cría de mulas para mover la noria y también para la venta. Los vaqueros locales debieron de haber sido buenos jinetes, ya que en las estancias más chicas de las cofradías no se usaban ni sillas ni bridas. Todo esto y el resto del equipo necesario para una operación más grande podía financiarse con el aumento del ganado.

[26] Muchas cartas de venta mencionan la necesidad de dinero para pagar "gastos de la república". *Vid.*, por ejemplo, cartas de venta de comunidades indígenas (13 jun. 1720), en AnotMd, 3, 1720-1722; títulos de San Juan Bautista Tabi (27 ago. 1733), en TUL; Títulos de Zahe (1738). Las ventas eran comunes sobre todo durante las hambrunas. *Vid.* los encomenderos de Yucatán a los oficiales de hacienda (11 sep. 1770), en AGI, *México*, 3054; y una referencia a la venta de tierras que hizo don Antonio Ku en 1772, en AEY, *Tierras*, 1, nº 15.

[27] Éstos y otros precios tomados de inventarios de propiedades, cuentas de cofradías, registro de limosnas y otras fuentes fueron mucho muy estables a largo plazo (es decir, sin contar los años de hambre). Los precios del ganado vacuno se mantuvieron estables, a un promedio de cinco pesos por cabeza de mediados del siglo XVII a mediados del XVIII, y aumentaron a seis o siete pesos por cabeza para principios del XIX. *Vid.* HUNT, 1974, pp. 379, 419; libros de cofradía de Xocchel y Baca, en AAY.

La cría de ganado requería poco trabajo, por lo que era una empresa atractiva para los españoles, ya que aunque había abundancia de mano de obra no siempre era fácil obtenerla de los mayas. Por razones obvias esta actividad era también atractiva para ellos. Una vez construida la planta, el trabajo quedaba en manos de unos cuantos trabajadores asalariados. En Yucatán la cría de ganado consistía básicamente en acarrear regularmente agua para los animales, evitar que éstos invadieran las milpas, matar de vez en cuando algún jaguar que había adquirido el gusto por las reses, y reunir los hatos para contarlos y marcarlos cada año. Con excepción de alguna sequía o plaga de langosta que acababa con los pastizales, y de una enfermedad vacuna llamada *lobado,* se podía esperar que el ganado aumentara en forma regular —aunque despacio de acuerdo con las normas modernas— con muy poco esfuerzo. El mayoral de una estancia mediana, ya fuera de particulares o de cofradía, recibía en el siglo XVIII un salario común y corriente de quince o veinte pesos y ración; uno o dos vaqueros recibían doce pesos y ración. Fuera de estos gastos y del diezmo, la venta de ganado producía ganancias que iban íntegramente a las cofradías. No se hacía ningún otro gasto de tipo laboral o administrativo, ya que los oficiales prestaban sus servicios como un acto de devoción a los santos o de servicio público, y el resto de los miembros de la comunidad realizaba cualquier trabajo extra como parte de su carga de trabajo o tequio. Tampoco tenían que hacerse gastos de transporte o procesamiento, ya que el ganado se llevaba a pie a los pueblos grandes y ciudades donde se vendía, y los miembros de la comunidad llevaban gratuitamente cualquier excedente de maíz que no se utilizara en las raciones.

Lo reducido de los mercados locales y la falta de acceso al comercio exportador hicieron que la escala de la ganadería yucateca fuera modesta. Estos factores también influyeron en el patrón de desarrollo regional. Al igual que la población, las estancias tendían a concentrarse en los distritos norte y oeste de la península, donde estaba situado

el principal centro urbano, Mérida, y el único puerto, Campeche. Ciento doce de las ciento treinta y siete estancias de cofradía estaban situadas en la esquina noroeste, dentro de un límite que iba de Campeche hacia la costa norte por Maní y Sotuta. Y las estancias de españoles estaban distribuidas más o menos en la misma proporción.[28]

El ganado brindaba ganancias buenas, si bien no espectaculares, con una inversión relativamente baja y con poco trabajo. Sin embargo, todas estas ventajas no explican por completo la causa por la que los mayas eligieron la ganadería para el sostenimiento de las cofradías. Aparte de unas cuantas excepciones, no establecieron estancias privadas, aun cuando los principales no carecían de medios. El dinero, el ganado y los pozos de las estancias de cofradía eran en lo fundamental resultado de donaciones de la elite, y muchos de sus miembros eran lo bastante ricos como para haber podido financiar por su cuenta estancias mucho más grandes. Pero a diferencia de la nobleza indígena de otras regiones, permanecieron firmemente ligados a la cultura y a la sociedad maya, evadiendo las empresas españolas y obteniendo su riqueza de fuentes tradicionales: trabajadores para la milpa y ofrendas de sus sujetos, plantíos de cacao y frutales regados a mano. El excedente lo vendían a los españoles y contrataban recuas de mulas y arrieros para transportarlo, pero fuera de ello operaban dentro del sistema económico maya. Las empresas privadas no eran ajenas a este sistema. Después de todo la nobleza prehispánica maya había participado activamente de un comercio que se hacía a grandes distancias. Al parecer el problema fueron precisamente las estancias privadas.[29]

[28] Censos parroquiales que incluyen muchas listas de estancias de 1755 a 1785 se encuentran en AAY, *Visitas pastorales*, 1-6.

[29] Hunt (1974, pp. 386, 632) se refiere a lo que pudiera haber sido una excepción anterior a finales del siglo XVIII: dos hermanos de apellido Rodríguez que eran "funcionalmente" españoles (delatados sólo por su nombre), completamente desligados del universo sociocultural maya. Para el período colonial tardío, *vid.* por ejemplo docu-

Al referirse a los orígenes de las estancias los líderes mayas no mencionaban ninguna influencia externa, pero su patrón de desarrollo, similar al de las cofradías originales, sugiere que la idea pudo haber sido de los doctrineros franciscanos en un momento en que las autoridades civiles comenzaron sus ataques en contra de las limosnas "voluntarias" que pedían a fines del siglo XVII. Al animar a las comunidades a establecer propiedades lucrativas que, fuera del conocimiento de los mayas, quedaran bajo la jurisdicción eclesiástica, los frailes podrían salvar de la interferencia secular al menos parte de las limosnas. Sin embargo, si las estancias, lo mismo que las hermandades y otras innovaciones españolas, no hubieran sido compatibles con los mayas, no hubieran echado raíces ni mucho menos hubieran prosperado como lo hicieron bajo la dirección de los mayas. Si los frailes fueron los que dieron la idea, los oficiales de cofradía fueron los que la pusieron en marcha, desarrollando y administrando las propiedades con bastante éxito y poca intervención del clero.

No se sabe a ciencia cierta por qué los principales mayas que tenían la habilidad de administrar propiedades corporativas no hicieron de la ganadería una empresa para su propio lucro. Quizá se debió a que no pudieron lograr el acceso a mercados urbanos. Según Robert Patch, el abasto de carnes de Mérida estaba controlado por un pequeño grupo de ganaderos, que constituía un gremio informal de estancieros y que trataba de limitar la competencia para mantener los precios altos.[30] Permitía que las estancias de cofradía participaran en el mercado, pero no que lo hicieran los indígenas de manera particular. Los mercados urbanos secundarios no estaban tan controlados. Sin embargo, existían algunos obstáculos culturales.

---

mentos sobre la parroquia de Umán (1783), en AAY, *Visitas pastorales*, 5; "Relación de las haciendas... Sierra Alta" (1811), en AEY, *Censos y padrones*, 1, nº 7.

30 PATCH, 1979.

Los mayas eran agricultores. Perdieron el temor inicial a los caballos españoles y a las bestias con cuernos después de la conquista, y aprendieron a valorar a los caballos y en especial a las mulas para el transporte. Sin embargo, como a cualquier agricultor, les molestaba el ganado porque era destructivo. Como en una ocasión yo intenté una siembra modesta y fue saboteada por el mismo tipo de animales cornudos, sueltos y en estado semisalvaje, puedo identificarme con los mayas de la época colonial. Ellos sin duda trataron de controlar sus propios hatos con mayor cuidado que los españoles los suyos.[31] Sin embargo, existe una incompatibilidad inherente entre la agricultura y el ganado suelto, especialmente en un lugar como Yucatán, donde las milpas se van cambiando de lugar cada dos o tres años y no pueden ser bardadas fácilmente, y en donde se requieren aproximadamente diez hectáreas de pastos para alimentar a una res.[32]

La ganadería, en contraste con la cría de unas cuantas vacas, caballos y mulas que podían ser bien controladas, era considerada por los mayas como una actividad antisocial, sin importar cuán lucrativa pudiera ser. Lo único que puedo sugerir es que consideraron a las estancias de cofradía como una excepción por estar destinadas al servicio de intereses corporativos. Ayudaban al bienestar material de toda la comunidad. Casi todos los líderes de comunidad ponían énfasis en el valor de las estancias como recurso en caso de hambruna y como ingreso para los santos. Los graneros de las cofradías podían vaciarse después de años consecutivos de malas cosechas, pero el ganado, que de cualquier modo

31 Varios testimonios de indígenas presentan esta razón como una de sus principales objeciones a la venta de las estancias de cofradía, en AGI, *México*, 3066, especialmente cuad. 7. *Vid.* también libro de cofradía de Xocchel (1702-1787), en AAY, y otros en que las "vacas alzadas" o "milperas" (animales sin control que frecuentemente invadían las milpas) fueron vendidas.

32 Información proporcionada por don José González Avilés, antiguo dueño del rancho Tancah, en Quintana Roo. La cifra probablemente fuera más alta para la parte occidental de la península, donde se localizaba la mayor parte de las estancias coloniales.

se podía perder, podía ser sacrificado y distribuido entre el común del pueblo. La mortalidad entre los mayas era alta en tiempos de sequía, pero hubiera sido mayor de no haberse contado con el ganado de las cofradías.[33]

Como empresas comerciales de propiedad indígena las estancias de los mayas de Yucatán fueron únicas por el solo hecho de ser exclusivamente de las cofradías. En Tabasco, donde las cofradías establecieron plantaciones de cacao para el sostenimiento de los santos, también existían plantaciones individuales de cacao.[34] Las propiedades de las cofradías de Michoacán, el centro de México y Oaxaca, que estaban dedicadas a la producción de ganado, magueyes y otros productos comerciales además del maíz, tenían una contraparte privada organizada por indios en mayor o menor escala.[35] En otras palabras, los mayas de Yucatán permanecieron más ligados a los cultivos mesoamericanos, en especial al maíz y al frijol, que sus vecinos. Vendían el excedente a los españoles, pero en general evadían los productos europeos y dejaban en manos de los españoles la producción en gran escala de cultivos que no eran de subsistencia, como el algodón y más adelante el henequén.

33 Es, de nuevo, la respuesta usual, con leves variaciones. *Vid.* por ejemplo el testimonio de los principales de Tixcacaltuyu: "Cuando el grande hambre padecido por esta provincia el año de 1770 se consumió todo el ganado de dicha cofradía, que se repartió a los pobres" (6 jul. 1782), en AGI, *México,* 3066, cuad. 9. En algunos casos el cura o el administrador español prohibieron que se extrajera ganado de las cofradías como ayuda en época de hambre, pero este propósito se cumplió a través de "robos".

34 "Información... cofradías" (Tabasco, 1782), en AGI, *México,* 3066, cuad. 11; el alcalde mayor de Tacotalpa al rey (21 abr. 1737), en AGI, *México,* 1040.

35 De la Torre Villar, 1967; Gibson, 1964, pp. 156, 266-267; Taylor, 1972, pp. 47, 73.

## Administración de propiedades privadas y corporativas

La antipatía que los mayas sentían por el ganado no evitó que aprendieran a criarlo. Trabajaban como vaqueros y aun como mayorales en las estancias españolas. Los oficiales de las cofradías administraban las suyas tan bien como los españoles, y probablemente de manera más honesta que los mayordomos españoles, mestizos y mulatos que se encargaban de estancias particulares cuyos dueños vivían en las ciudades. Aparte de los propietarios, había poca diferencia entre estos dos tipos de estancias. En ambos casos estaban dedicadas a la cría de ganado y a la producción de pequeñas cantidades de maíz. Seguían el mismo sistema de crianza —o de falta de crianza— y sufrían los mismos problemas de sequías, pestes y la tendencia de las reses cerriles a volverse completamente salvajes.

Su sistema de trabajo se volvió también casi idéntico. En ambos casos se empleaban mayorales y vaqueros que cuidaban el ganado a cambio de un salario; y, del mismo modo que los propietarios españoles, los oficiales de las cofradías tenían la responsabilidad de pagar el tributo y las obvenciones de sus criados. El resto del trabajo, básicamente el cultivo del maíz y la construcción o la reparación de la planta, era realizado por trabajadores de repartimiento y cada vez más por peones residentes. Se llamaban *luneros,* para distinguirse de los criados asalariados y porque daban como renta al dueño un día de trabajo a la semana, casi siempre el lunes.

Originalmente los que construyeron las plantas de las estancias de las cofradías fueron trabajadores de repartimiento, quienes continuaron cultivando las estancias en forma paralela a quienes prestaban servicio personal en las estancias de los españoles. Y así como los trabajadores de repartimiento fueron poco a poco substituidos por trabajadores residentes en las estancias de españoles, el sistema co-

munal de las cofradías fue suplementado y eventualmente substituido en muchos casos por luneros, que quedaban bajo la supervisión de oficiales de las cofradías.

Arnold Bauer ha cuestionado recientemente algunos de los conceptos acerca del reclutamiento de trabajadores, sugiriendo que Yucatán es uno de los pocos ejemplos indisputables de sistema de trabajo forzado en América Latina en tiempos modernos.[36] Pero hablando de la época colonial el modelo simplificado de peonaje por deudas es tan inaplicable a Yucatán como a otros lugares, pero quizá todavía más ahí. Por lo que se refiere al trabajo rural deben tenerse en cuenta las estancias de cofradía, que estaban organizadas de la misma manera que las de los particulares pero que eran propiedad de los mayas. Si los terratenientes españoles tenían a los mayas en cautiverio, lo mismo hacían con ellos sus propias comunidades. Y en contraposición al servicio personal forzoso, no existe evidencia de que los trabajadores que residían en las estancias, tanto corporativas como de particulares, no hubieran servido en ellas voluntariamente hasta fines de la época colonial.

Ni la presión demográfica ni la necesidad de dinero impulsaron en un principio a los mayas a establecerse en las estancias. Por el contrario, fueron las ventajas que ofrecía el poblamiento disperso lejos de pueblos congregados y, en especial, las cargas relativamente ligeras de trabajo en las estancias, las que los llevaron a establecerse en ellas. En la práctica, aunque no en forma legal, se podían evadir frecuentemente las cargas de trabajo que se imponían a los habitantes de los pueblos.[37] Tampoco fueron las deudas las que los retuvieron ahí. Tanto las estancias de cofradía como las de particulares pagaban salarios e impuestos que afectaban únicamente a una pequeña porción de su fuerza

36 BAUER, 1979, pp. 36-37.

37 FARRISS, 1978. Patch (1976, pp. 40-47) da mayor importancia al peonaje, y me parece que esto se debe en gran medida a que no hace la misma distinción entre criados (vaqueros y mayorales) y luneros.

de trabajo, los criados asalariados. En ambos tipos de estancia las deudas y los adelantos de dinero podían acumularse hasta por sumas equivalentes a varios años de trabajo, pero eran consideradas más como un beneficio colateral que los empleados más capacitados y valiosos esperaban conseguir, que como una forma de peonaje. Las deudas, en que incurrían igualmente los mayordomos blancos, se pagaban a plazos o eran canceladas por los dueños en sus testamentos y aun cuando no fuera así no representaban un impedimento para cambiar de empleo.[38] La libertad de movimiento de que los mayas gozaban fue siendo limitada conforme se fue acercando el fin de la época colonial, pero se debió más a la escasez de tierra que a la necesidad de dinero que los ataba a las estancias.

Una de las causas por las que fue tan fácil que los mayas se mudaran a las estancias fue que los patrones de uso de la tierra y, lo más curioso, de propiedad de la tierra, hacían poca distinción entre tierras de comunidad y otras propiedades, ya fueran de cofradías o privadas.

Los conceptos de tenencia de la tierra entre los mayas eran distintos a los de los españoles. Sin embargo, durante casi toda la época colonial, mientras la tierra fue relativamente abundante, ni los conceptos ni la tenencia de la tierra en sí misma llegaron a convertirse en un problema. Entre los mayas la tierra era en su mayor parte comunal. Aunque

38 "Testimonio ante el teniente gobernador" (21 jul. 1638), en AGI, *Escribanía de cámara*, 308-A, nº 5; el protector de indios al rey (15 sep. 1711), en AGI, *México*, 1037; el obispo al rey (28 jul. 1737), en AGI, *México*, 3168; el contador real al rey (15 sep. 1711), en AGI, *México*, 3139; informe del cura de Yaxcaba (1º abr. 1813), en AGI, *México*, 3138. Sobre casos específicos de cancelación o pago de la deuda, *vid.* por ejemplo, referentes a tierras de cofradía, los libros de cofradía de Xocchel, Baca, Tixcacal, Kinchil (1797-1819), en AAY, y, referentes a propiedades privadas, los testamentos de Esteban Pérez (1773), Manuel de Palma (1784), Simón del Canto (1801), en AAY, *Capellanías*, 1, y el de María Josefa Pérez Vergara (1802), en AAY, *Obras pías*. *Vid.* también, en los títulos de Uayalceh, la petición de Esteban Yam al gobernador (2 dic. 1815), en AAY, *Obras pías*.

ocasionalmente los límites jurisdiccionales de las comunidades llegaron a ser motivo de disputa, las líneas limítrofes de cada territorio apenas y estaban definidas de una manera vaga. Lo mismo sucedía en el caso de los cenotes de propiedad privada y de los hoyos (depresiones que se usaban para el cultivo del cacao). Individuos de la elite y a veces algunos linajes eran los dueños de estas propiedades y tenían también derechos preferenciales sobre el monte cercano, pero no se sabe con claridad hasta qué punto.[39] La tierra de milpa volvía a la comunidad una vez que quedaba vacante y podía pasar a otro para el siguiente ciclo.

La posibilidad de un conflicto era mayor cuando la tierra pasaba de la esfera maya a la española, ya que en esta última el título exclusivo de propiedad era una norma (aunque no fue siempre así en la propia España). Con pocas excepciones, y de hecho sólo en un caso que conozco del período inmediatamente posterior a la conquista,[40] estas transferencias se realizaron por compra y no por merced real. De hecho no había tierras baldías o realengas, ya que en un pueblo toda la tierra que no era de los principales era reclamada por la comunidad. Los españoles lo aceptaron mientras pudieron adquirir fácilmente y a precios bajos todas las tierras que deseaban, y no se les ocurrió definir clara-

[39] Las únicas obras publicadas acerca de la tenencia de la tierra entre los mayas son VILLA ROJAS, 1961, pp. 21-46 (que se refiere principalmente al período colonial); ROYS, 1943; ROYS, 1939. Esta última publicación, los *Títulos de Ebtun*, incorpora uno de los pocos conjuntos de títulos de tierras de comunidad que existen y que, junto con los testamentos, constituyen una fuente de enorme valor. Pocos documentos tempranos relativos a la tierra han sobrevivido en el área maya, excepto en los casos en que fueron incorporados en títulos de propiedad españoles o en los legajos de los litigios. *Vid.* por ejemplo los papeles de San Bernardino Chich (1557), en AGNM, *Tierras*, 419, exp. 21; documentos de 1685 en AEY, *Tierras*, 1, nº 15; y los Títulos de Tabi (1569)

[40] Merced a Rodrigo Escalona Pacheco (21 jun. 1603), en los Títulos de Kisil.

mente los límites del fundo legal sino hasta fines de la época colonial, cuando comenzó a haber disputas de tierras.[41]

Hasta entonces los españoles habían prestado casi tan poca atención a los límites de las propiedades como los mayas. La confusión en los límites de las propiedades, tan común en toda la Hispanoamérica colonial, llegó a un extremo en Yucatán. Los títulos originales de las estancias eran las ventas de las parcelas de tierra, o donaciones en el caso de estancias de cofradía. Lo más frecuente era que se tratara sólo de un cenote y que a lo sumo se indicara su localización aproximada con relación a los montes.[42] Las composiciones sólo rectificaron algunos títulos privados dudosos, sin tocar el problema de los límites. Éstos quedaron mejor definidos cuando los sitios o estancias se vendieron de nuevo a otros españoles, lo que quiere decir que a veces se mencionaban los nombres de estancias vecinas.[43]

Al comprar pozos de los mayas para establecer estancias, los españoles bien pudieron haber pensado que estaban adquiriendo junto con ellos mucha más tierra de la que los mayas creían estarles vendiendo, aunque quizá no tanta como la que los españoles reclamaron después. Es imposible saberlo, y no era importante entonces ni aun largo tiempo después. Tanto las estancias de particulares como las de cofradía constaron durante la mayor parte de su historia de una planta, cuya propiedad era indisputable, y de una cantidad indeterminada de tierras de pastoreo alrededor. Ambas

41 Petición de Manuel José González al gobernador (17 jun. 1801), en los Títulos de Chactun.

42 Títulos de Tabi, Chactun, Poxila, Uayalceh, Zahe, Kisil, San Bernardino Chich; títulos de San Cristóbal, en AEY, *Tierras*, 1, nº 14; títulos de Chich, en IYAH, bajo el encabezado de "Títulos de Suitunchen".

43 Además de los títulos citados en la nota anterior, *vid.*, entre las numerosas cartas de venta con "linderos" vagos, Venta de un "paraje con su pozo nombrado Pivixa" (17 mayo 1720), en 1720-1722; venta del paraje Polabon (12 nov. 1755), en AnotMd, 3 (1720-1722), y 14 (1751-1753).

llevaban su ganado a pastar a las mismas tierras de milpa de la comunidad. La única diferencia era que toda la tierra que usaban las cofradías era propiedad de la comunidad, mientras que los españoles reclamaban el derecho sobre parte de la tierra que usaban. Al parecer el problema no era tanto la extensión sino el uso de la tierra.

Ninguna de las partes trató de evitar que la otra sembrara milpa o llevara a pastar su ganado a las mismas tierras. Los conflictos, que eran frecuentes, eran por saber quién era el responsable de que ambas actividades no se llevaran a cabo por separado. La agricultura de roza de Yucatán requería aproximadamente cinco veces más tierra que la que se cultivaba en una ocasión. El ganado podía pastar en la parte no cultivada mientras se recobraba para el siguiente ciclo, y aun en sitios ya limpios entre el tiempo de la cosecha y la siembra. El problema era el control, no el espacio. Las reses prefieren una dieta de maíz tierno a una de pasto, y las continuas disputas entre agricultores y estancieros eran por ver quién debía pagar por las milpas arruinadas.[44]

La competencia con las milpas indígenas por el espacio fue así el único límite para la expansión del ganado de las estancias, aparte de las enfermedades y las sequías periódicas. Como empresas de comunidad, las estancias de cofradía daban prioridad a la subsistencia de sus miembros y, en consecuencia, trataban de controlar tanto el tamaño como los movimientos de los hatos. Esta prioridad puede ayudar a en-

. 44 Probablemente las primeras quejas fueron presentadas cuando se introdujo ganado por primera vez. La más temprana que he encontrado, y muy poco enérgica, se refiere a la estancia de Oxcum, cerca de Mérida (1603), en los Títulos de Kisil. *Vid.* también petición del pueblo de Sicpach (12 jun. 1627), en AGI, *México,* 140. Al parecer de obispos y gobernadores, los conflictos fueron frecuentes en el siglo XVIII. *Vid.* consulta al Consejo de Indias (7 mar. 1722), en AGI, *México,* 806; el gobernador al rey (2 jul. 1723, 30 abr. 1783), en AGI, *México,* 1039, 3066. *Vid.* también documentos relativos a un soborno que los oficiales de comunidad recibieron a cambio del consentimiento para poblar de ganado un sitio (1779), en AEY, *Tierras,* 1, nº 3.

tender no sólo la causa por la que los mayas no establecieron estancias privadas, sino también por qué, con pocas excepciones, sus cofradías se limitaron a operar con estancias de tamaño mediano en cada pueblo. Algunas veces cada uno de los santos tenía su propio ganado, pero casi siempre estaba en la misma estancia.

Aun así las estancias prosperaron bajo la administración maya. Los libros de cuentas, la documentación suelta y un censo que ha sobrevivido, aparte de algunos inventarios de ganado levantados en 1782, permiten conocer el desarrollo general de estas empresas, aunque con algunas lagunas en sus primeras etapas, antes de que la curia episcopal empezara a insistir en que se llevaran libros de manera sistemática.

Todos los registros de fundación de las estancias indican que su comienzo fue a escala muy pequeña, con cinco o seis cabezas de ganado, mientras que la estancia común española tenía veinticinco. Su crecimiento fue tan continuo como puede esperarse en un clima incierto. A pesar de ello, las cofradías volvieron invariablemente a reconstruir sus hatos aun después de las más severas sequías, a veces teniendo que volver a adquirir el ganado como al principio, ya por donación o compra con los ingresos de las milpas comunales. No hay cifras acerca de la primera hambruna seria del siglo XVIII, que ocurrió en la década de 1720; solamente testimonios generales acerca de la destrucción de muchos hatos y su rápida recuperación hasta alcanzar el número anterior o uno mayor.[45] Existe más documentación para la siguiente crisis importante, que tuvo lugar entre 1769 y 1774, y que fue provocada por una larga sequía combinada con plagas de langosta. Por ejemplo, en la estancia de Ekmul, una pequeña visita del distrito de la Costa, el número de cabezas de ganado "bajo hierro" (de dos años para arriba) bajó de 184 en 1770 a tres en 1775, lo que en parte se debió

[45] Real cédula al obispo y al gobernador (1º jul. 1731), en AGI, México, 3052. *Vid.* también el libro de cofradía de Evan, en AAY.

al sacrificio de un número no especificado de reses para aliviar el hambre. El número de cabezas volvió a subir a setenta y cinco en cinco años.[46]

La mayoría de las cofradías informó que había sufrido pérdidas y una recuperación semejante, con excepción de las de la parte oriental de Yucatán y algunas de otros lugares que pasaron a manos de españoles. En la parte oriental de la península, en especial en los distritos de Tizimín y Valladolid, en donde de cualquier modo las estancias corporativas y particulares estaban más dispersas, los propios mayas no lograron recuperarse demográficamente después de la hambruna. La mayor parte de las cofradías de los cuarenta y cinco pueblos de estos dos distritos siguieron dependiendo de fuentes tradicionales de ingreso como el maíz y la apicultura. De dieciocho estancias de cofradía que existían en 1770, catorce quedaron completamente destruidas a causa de hambre y, salvo unas cuantas, todas permanentemente "despobladas y yermas".[47]

No me fue posible localizar libros de cuentas de las estancias de españoles que me permitieran comparar sus ingresos con los de las estancias corporativas. Su organización era muy parecida y al parecer los oficiales de cofradías no carecían de los conocimientos administrativos necesarios. Llevaban cuidadosos registros de productividad al marcar anualmente su ganado, vendiendo las vacas estériles. También vigilaban de cerca a los mayorales, exigiéndoles las pieles de las víctimas como prueba del ganado perdido a causa de enfermedades o devorado por algún jaguar. En general los mayas solían estar al tanto de los precios de compra y venta en el mercado, y en las transacciones de las cofradías no se

[46] Libro de cofradía de Ekmul, en AAY.

[47] Informe del capitán a guerra de Tizimín, e informe sobre la parroquia de Dzonotpip, en AGI, *México,* 3066, cuads. 12 y 1; también cuad. 8 (Valladolid), cuad. 10 (Tihosuco). *Vid.* asimismo informes sobre las parroquias de Chunhuhub, Tihosuco, Ichmul, Sacalaca, Calotmul, Kikil, Tizimín, Tizcacaltuyu (1784), en AAY, *Visitas pastorales,* 5-6.

perciben ineptitudes o estafas. Los abusos que sufrieron no se debían a la ignorancia sino a la coerción, como en el caso de los repartimientos de los gobernadores o las conversiones de limosnas que los doctrineros hacían de especie a dinero o de dinero a especie. Los libros de cuentas de las cofradías no revelan tales discrepancias y los mayas no se quejaban de ellas. Los abusos que cometían los curas constituyeron un problema aparte que se discutirá más adelante.

De hecho, las estancias de cofradía bien pudieron ser más lucrativas que las privadas del mismo tamaño. Como se ha indicado antes, no tenían gastos de administración y los gastos laborales eran muy bajos. Los dueños no eran ausentistas. Los santos patronos eran los dueños, y el castigo divino por deshonestidad en la administración de las propiedades era un riesgo que los mayordomos de las estancias de españoles no tenían que correr. De cualquier forma, los oficiales de cofradías eran elegidos de entre las elites indígenas tomando en cuenta su riqueza personal, servicios prestados anteriormente a la comunidad, y su reputación de probidad y devoción a los santos. Además de que había mucha más seguridad en que la administración fuera escrupulosa, las cofradías tenían otra ventaja sobre los particulares: virtualmente todas las estancias de los españoles estaban recargadas de censos eclesiásticos, mientras que las de las cofradías no. En rigor las estancias de cofradía pueden ser consideradas como una forma de censo, ya que sus ingresos se destinaban fundamentalmente a gastos de tipo religioso, pero había una gran diferencia: los réditos de censos impuestos sobre las estancias particulares eran una carga fija que en años malos podía contribuir a arruinarlas. Las cofradías podían, como de hecho lo hicieron, limitar o suprimir los gastos de fiestas o posponer la compra de una sabanilla para el altar y esperar a que la situación económica de las estancias mejorara.

Ya hubieran sido más o menos lucrativas que las estancias de los españoles, las de las cofradías tenían pocos gastos aparte de los diezmos y los salarios que pagaban a mayorales

y vaqueros, podían obtener dinero en efectivo hasta por cientos de pesos anuales, y por lo menos la mitad de esa cantidad en productos para las actividades que organizaban las cofradías. Los mayas consumían prodigiosas cantidades de cera de abeja durante todo el año para velas y una buena porción de carne de res y otros productos para los banquetes que ofrecían en sus fiestas y otros convites especiales que los oficiales de las cofradías ofrecían cada año.[48] Estos ingresos hubieran podido parecer miserables para un magnate español, aun para los del lugar que solían ser bastante pobres. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la pequeña elite criolla y peninsular seguía obteniendo la mayor parte de sus ingresos de las encomiendas, repartimientos y emolumentos de carácter oficial, además de que usualmente poseían más de una estancia.

## La enajenación de las estancias de cofradía

A pesar de su éxito como empresas capitalistas basadas en el modelo español, las estancias de cofradía siguieron siendo empresas corporativas al servicio de intereses corporativos de la comunidad y libres del control español. Murdo MacLeod ha considerado las cofradías y cajas de comunidad coloniales de las tierras altas de Guatemala y Chiapas como "instituciones barrera" establecidas por los indios con el objeto de librarse de los españoles y proteger la autonomía política y cultural de las comunidades.[49] Si ése fue el propósito de las de los mayas yucatecos fue sólo de manera parcial y subordinada a una estrategia general de supervivencia colectiva, en la que el culto a los santos tenía el

[48] Estos gastos no siempre se incluían en los libros de cuentas, preparados para ojos españoles. Sin embargo, de acuerdo con otras fuentes, gastaban una gran parte de sus recursos —públicos y privados en los "convites y embriagueces" de las fiestas. Sínodo diocesano (1720-1722), en IYAH; Auto del gobernador (21 nov. 1790), en AEY, *Tierras*, 1, nº 3.

[49] MacLeod, 1973, pp. 327-328.

papel principal. Sin embargo, desde todos los puntos de vista, fue una empresa contraproducente. Su mismo éxito para conseguir ingresos estimuló la interferencia de los españoles y a la larga acabó por minar la función primaria de las cofradías.

Las estancias de cofradía lograron evadir la atención exterior durante un largo tiempo. Ésa fue la causa por la que aparecieron relativamente tarde en los registros oficiales. El clero parroquial estaba enterado evidentemente de su existencia porque sus cuotas y otros gastos religiosos derivaban de ellas, pero el papel de los curas en la administración de las finanzas de las cofradías era mínimo. Ellos negociaban con los oficiales de las cofradías la periodicidad con que debía pagárseles sus cuotas, podían sugerir quizá la compra de vasos sagrados y prendas hechas por la cofradía, y a veces pedir algún donativo extra, como por ejemplo una o varias reses anuales para su propio consumo. Se presentaron ante los obispos algunas quejas en contra de curas que tomaban por asalto las estancias y lucraban vendiendo el ganado,[50] pero fueron raras comparadas con las quejas de los mayas por abusos en el cobro de impuestos eclesiásticos y por falta de pago a los trabajadores conscriptos que los curas demandaban. El interés personal sirvió de límite al pillaje clerical, cuando no los escrúpulos: acabar con las estancias hubiera significado la pérdida de un substancial y continuo suplemento a los ingresos oficiales y no oficiales que los mayas entregaban voluntariamente a los curas.

El esfuerzo que el clero parroquial hizo para controlar los asuntos de los mayas en general y de las cofradías en particular varió mucho. Hasta los curas más enérgicos no tuvieron más remedio que contentarse únicamente con ser testigos de cómo se marcaba el ganado que los oficiales

[50] Documentos de las parroquias de Chicbul (1755), Ticul (1782), Chunhuhub (1784), en AAY, *Visitas pastorales*, 1, 3, 6; de Ucu y Chicondzonot, en AGI, *México*, 3066, cuad. 5.

de las cofradías les presentaban cada año. Por lo demás, los mayas eran los que administraban las estancias, las finanzas y las fiestas. Las instrucciones que los obispos daban a los curas para que vigilaran más de cerca a las cofradías casi no se cumplieron.[51] Ésa fue sin duda la causa por la que los obispos prefirieron tomar una parte activa.

Por su carácter de fundaciones piadosas las cofradías fueron más o menos inmunes a los oficiales reales, que arrasaron con las cajas de comunidad y volvieron a hacerlo permanentemente en 1777, pero que de cualquier manera apenas y se enteraron durante casi toda su historia de la existencia de las cofradías. No así los obispos. Las estancias de cofradía llamaron su atención en forma gradual cada vez que un cura pretendía confirmar el estatus eclesiástico de una propiedad a través del reconocimiento episcopal, lo que sucedía a veces décadas después de haber sido establecida. Tanto los curas como los mayas tendrían razón para arrepentirse de esta decisión. A medida que los obispos lograban controlar más las finanzas y las propiedades de las cofradías, ambos perdían los ingresos con que habían llegado a contar.

Hasta la década de 1760 la supervisión oficial de las cofradías se limitaba a una rápida ojeada de las cuentas durante las esporádicas visitas pastorales de los obispos, una admonición rutinaria por los gastos excesivos en cohetes, y una igualmente rutinaria admonición por las "diversiones profanas" durante las fiestas, que eran ignoradas por igual.[52] A partir de la visita pastoral del obispo Antonio Alcalde en 1764 aumentó notablemente la preocupación del episcopado por proteger a las cofradías como capital eclesiástico.

51 Ésta es la impresión que dejan los libros de cuentas, que están escritos en maya por los propios oficiales o traducidos de los registros originales, y también sus conocimientos detallados, no compartidos por los curas, sobre la historia, organización y propiedades de las cofradías.

52 *Vid.* los varios autos de visita en los libros de cofradía y en los libros de las visitas pastorales, en AAY; y las instrucciones generales del sínodo diocesano (1721-1722), en IYAH.

Esta preocupación se manifestó primeramente con la imposición de patronos españoles laicos en algunas de las cofradías más ricas, y a través de un control más estricto de las finanzas de las cofradías en general. Llegó a su culminación en 1780 cuando el obispo Luis de Piña y Mazo decidió subastar todas las estancias de cofradía e invertir los ingresos en censos eclesiásticos.

Para comprender los orígenes de esta medida —y sus ironías— es necesario conocer las vicisitudes por las que atravesaron las propiedades rurales y el capital eclesiástico. En Yucatán las inversiones eclesiásticas eran altamente inestables. No he hecho una comparación del porcentaje de quiebras en cada una de las diócesis. Sin embargo, los casos en contra de deudores laicos en el juzgado eclesiástico de Yucatán llamaron la atención de la corona por su frecuencia y dureza y dieron lugar a la expedición de una real cédula que ordenaba que este tipo de casos pasara a las cortes civiles en todo el imperio.[53] En una economía poco desarrollada como la de Yucatán las propiedades lucrativas que podían servir de garantía eran tan sólo un pequeño número de propiedades urbanas que se rentaban y las estancias de ganado mayor, sobre las que pesaba una creciente proporción de los censos eclesiásticos. Como las tierras eran baratas y las plantas muy rudimentarias, casi todo el valor de las estancias residía en el ganado, una forma de capital colateral extremadamente inseguro. Siempre que una sequía se prolongaba demasiado o se presentaba cualquier otra crisis agrícola muchas de las fundaciones eran completamente arrasadas o podían recuperar sólo una fracción del capital principal de las propiedades hipotecadas.[54] Se estimaba que la mitad de los censos eclesiásticos se habían perdido durante la sequía de 1770. Las monjas de la Concepción corrieron especialmente

[53] FARRISS, 1968, pp. 165-169. El real cedulario nº 25 (1759-1770), en AAY, está dedicado totalmente a esta "competencia".

[54] El obispo al rey (19 ene. 1782), y al tesorero del cabildo (21 jun. 1787), en AAY, *Oficios y decretos*, 3.

con mala suerte: más de dos terceras partes de sus fundaciones se perdieron en la década de 1720 y la misma proporción en la de 1770.[55]

No es de extrañar pues que los obispos, como mayordomos de las propiedades eclesiásticas, tuvieran una preocupación casi continua por proteger a estas fundaciones supuestamente perpetuas de los estragos que hacían peligrar las piadosas intenciones de sus fundadores.[56] Lo irónico fue la manera como el obispo Piña trató de proteger a las cofradías: vendiendo sus estancias e invirtiendo su valor en censos sobre las mismas estancias o estancias de propiedad española.

El obispo vendió las estancias de cofradía, según él mismo explicaba, debido a las pérdidas que habían sufrido durante la reciente sequía de 1769-1774 y por estar convencido de que los mayas no eran capaces de una empresa económica racional.[57] Sin embargo, no les había ido peor que a las estancias privadas, sobre las que se aseguró el capital de las cofradías al ser convertido en censos. Con excepción de las estancias de la parte oriental de Yucatán, que cayeron en una decadencia general y aparentemente irreversible, casi todas estaban siendo reconstruidas. Las que no, se pusieron bajo el patronazgo de españoles, cuyo descuido y malversación fueron responsables, por lo menos según los líderes mayas, de que quedaran rezagadas.[58]

La decisión de vender las estancias de cofradía fue parte de un programa general de reformas del obispo Piña y Mazo para fortalecer el poder episcopal en lo que veía como un espantoso desorden administrativo diocesano. Su celo por

55 Informaciones sobre la disminución de las rentas (1792), en AAY. *Asuntos de monjas*, 2.

56 El obispo Piña y Mazo al cabildo de la catedral (23 sep. 1782), en AAY, *Oficios y decretos*, 3.

57 El obispo Piña y Mazo al rey y a José de Gálvez (borradores, 22 abr., 25 oct. 1781; 28 abr., 14 ago. 1782), en AAY, *Oficios y decretos*, 3.

58 AGI, *México*, 3066, especialmente cuads. 5 (Camino Real Alto) y 7 (Costa).

centralizar la autoridad en aras de un mejor gobierno lo coloca firmemente entre los reformadores borbónicos. Provocó la oposición de sus contrapartes en el gobierno civil, que estaban también imbuidos del mismo celo por centralizar el poder real, especialmente con respecto a las propiedades eclesiásticas. La competencia entre la iglesia y el estado por el poder, un *leitmotiv* en la historia colonial, fue especialmente reñida en Yucatán durante la época del irascible Piña y Mazo.[59] Este conflicto y la ambigua naturaleza

Cuadro 2

ESTANCIAS DE COFRADÍA

| *Distrito* | *Número en 1770* | *Número en 1780* | *Vendidas en 1780* | *Valor en 1787* [a] *(pesos)* |
|---|---|---|---|---|
| Mérida | 4 | 4 | 3 | 1 320 |
| Camino Real | 27 | 27 | 11 | 20 710 |
| Campeche | 5 | 5 | 2 | 2 505 |
| Costa | 42 | 38 | 28 | 22 316 |
| Sierra | 23 | 23 | 20 | 23 723 |
| Beneficios Bajos | 16 | 15 | 12 | 12 308 |
| Beneficios Altos | 2 | 1 | 0 | 0 |
| Tizimín | 10 | 2 | 2 | 415 |
| Valladolid | 8 | 2 | 0 | 0 |
| *Total* | *137* | *117* | *78* | *83 297* |

[a] Estas cifras representan el valor del capital reconocido en los censos de setenta estancias. Las ocho que faltan eran muy grandes y, a juzgar por el valor de otras estancias comparables de los alrededores que se vendieron entre $2 000 y $6 000, las cifras podrían aumentarse hasta en otros $20 000 por lo menos. En muchos casos no se conoce el precio real de venta, pero hay pruebas de que parte del capital ya se había perdido para 1787.

FUENTES: En AGI: *México,* 3066, cuads. 1, 5-10, 12, 16-18 (1782). En AAY: *Visitas pastorales,* 3-6; *Oficios y decretos,* 3 ("Haciendas vendidas y su importe impuesto", 1782-1786); *Libro de cofradías* (1787-1796); *Cofradías e imposiciones,* 1 (1704-1818); *Obras pías* (1760-1842).

[59] Más de la mitad de los expedientes de Yucatán de 1781 a 1796 en AGI, *México,* 3063-3074, se refieren a disputas entre Piña y Mazo

de las estancias de cofradía hizo posible que un tercio de ellas se salvara de ser subastado. El gobernador, basándose en las quejas de los *batabob* y de otros líderes mayas, consiguió que la audiencia de México decretara la suspensión de las ventas hasta determinar su estatus legal como propiedad civil o eclesiástica.[60] Sin embargo, ya se habían vendido 78 de las 117 estancias y la mayoría eran las más grandes y prósperas (*vid.* cuadro 2). A pesar de los esfuerzos del gobernador y de la discreta ayuda de los doctrineros franciscanos, que dependían menos de la benevolencia del obispo que el clero secular, las estancias rematadas no pudieron ser restituidas.

Las cofradías perdieron también todos los ingresos de sus propiedades. El capital de las cofradías no podía ser más seguro que cualquier otra inversión eclesiástica, como lo ilustra la decadencia de la cofradía de Hocaba en el distrito de los Beneficios Altos. Antes de ser vendida, la cofradía había informado que el promedio anual de sus ingresos oficiales era de cien pesos en efectivo. El total era probablemente bastante más alto, ya que en el libro de cuentas no se incluían los productos que se consumían en las fiestas. Su venta en 1780 produjo sólo 1 200 pesos porque aún el ganado no se recuperaba. En vez de volver a recuperarse o sobrepasar el nivel de prosperidad que tenía antes de la sequía, quedó reducida no a un ingreso de sesenta pesos anuales, que pronto disminuyó, sino a un ingreso mucho menor y de carácter errático que a lo sumo alcanzaba para pagar una fracción de los gastos de la cofradía.[61]

El producto de la venta de las estancias de cofradía se

---

y varios gobernadores. *Vid.* también FARRISS, 1968, pp. 23-25, 56-57, 74, 78-79, 110-111, 113, 165-169, sobre las varias competencias entre iglesia y estado en Yucatán a fines del siglo XVIII.

[60] Real provisión de la audiencia de México (6 feb. 1782), en AAY, *Decretos*, 1.

[61] Libro de cofradía de Hocaba y libro de cofradías generales (1787-1796), en AAY; el cura de Hocaba al provisor (15 jul. 1806), en AAY, *Obras pías*.

estimó en mucho más de cien mil pesos.[62] Parte del capital ya se había perdido en 1787, pero de hecho las pérdidas fueron mucho más cuantiosas, aun cuando no se habían formalizado las escrituras. De los 78 fondos separados de cofradías que resultaron de las ventas, diecinueve no produjeron absolutamente ningún ingreso en los siguientes dieciséis años, y poco más de la mitad de los réditos producidos entre 1787 y 1796 eran deficitarios (*vid.* cuadro 3). Menos de la mitad

Cuadro 3

INGRESOS DE LOS CENSOS DE LAS COFRADÍAS (1787-1796)
(PESOS)

| | |
|---|---|
| Total de réditos debidos sobre $82 882[a] al 5% | 41 441 |
| Réditos cobrados | 19 381 |
| Cuotas y gastos pagados a los curas en las festividades | 8 739 |
| Cuotas del 8% al administrador general de cofradías | 1 551 |
| Alcance en la caja | 8 691 |
| No registrado en los libros | 400 |

[a] La cifra no incluye $415 del distrito de Valladolid, ya que para él no hay información relativa a orígenes o destinos de los ingresos.

FUENTES: Las mismas del cuadro 2.

de lo que se recolectó y menos de la cuarta parte de lo que debió producir el capital fue destinado a los "propósitos piadosos" originales de la cofradía, que el obispo fue tan agudo como para salvaguardar al convertir las estancias en censos perpetuos. El resto se fue en la cuota de 8% que se pagaba al administrador general de cofradías y en cuotas de auditoría que cobraba la curia episcopal; el balance se depositaba en la tesorería de la diócesis.

La pérdida de las estancias representó un golpe devastador para las comunidades mayas. Las propiedades de las cofradías pertenecían a los santos —de manera literal en la

[62] Méritos y servicios de Rafael del Castillo, provisor de la diócesis (3 abr. 1782), en AAY, *Oficios y decretos*, 4.

visión maya. Los oficiales de las cofradías no eran más que meros "sirvientes", y los miembros de la comunidad sus custodios. La expropiación era en consecuencia un sacrilegio, que se complicaba por la pérdida de ingresos para las fiestas, la cera y otras ofrendas que ayudaban a asegurar la continua protección de los santos. Las consecuencias de esta pérdida en la esfera sobrenatural eran incalculables. O quizá perfectamente calculables, ya que la culpa de las futuras calamidades recaería en los oficiales que estaban a cargo de los fondos de las cofradías, incapaces de dar fondos para reponer el raído vestido de la Virgen.[63]

Más interesan aquí, sin embargo, las consecuencias materiales directas de la venta que las indirectas. A los mayas les preocupaba mucho la pérdida de las estancias como recurso en caso de hambruna. Sin embargo, la venta significó sobre todo la enajenación de una parte importante de las tierras comunales, precisamente en el momento en que las estancias privadas comenzaban a presionar. Si la decisión del obispo fue influida por el aumento en la demanda de tierra indígena y la negativa de los indios a vender, no dejó ninguna pista. Cualesquiera que pudieran haber sido sus motivos, el momento elegido no pudo ser mejor desde la perspectiva de los españoles.

## La comunidad indígena contra la propiedad privada

Durante las dos últimas décadas del siglo XVIII la agricultura comercial fue estimulada por un aumento en el consumo local y en el comercio extranjero.[64] Yucatán fue una

[63] Sobre la preocupación y las quejas posteriores de los mayas a propósito del descuido de sus santos, *vid.* los testimonios en AGI, *México,* 3066; y las peticiones de Motul y Kini (1781), Nohcacab (1797), Ticul (1803), Yobain (1806), Huhi, Sotuta y Cuzama (1810), Telchac (1812), Chapab (1814), en AAY, *Cofradías e imposiciones.*

[64] Patch (1976, pp. 32-39) discute esa expansión, pero no menciona la influencia del comercio extranjero.

de las primeras colonias que recibió el privilegio del comercio libre. La provincia no tenía nada nuevo que vender. De hecho, el mercado novohispano para sus principales exportaciones, cera de abeja y tejidos de algodón, se había ido reduciendo debido a la competencia interna. Pero se abrieron nuevos mercados para artículos que se habían producido desde tiempo atrás en Yucatán, que habían sido de consumo local, y que la provincia habría de abastecer una vez que se recuperara de la prolongada sequía que comenzó justo cuando se abrió el comercio libre en 1770. Las estancias en particular hallaron una salida para su pieles y sebo, y sobre todo para cubrir la demanda de alimentos baratos —carne salada, maíz y frijoles— para abastecer a la gran población de esclavos y a las tripulaciones de los barcos de los puertos de Veracruz, Nueva Orleans y La Habana.[65] Campeche se convirtió en un puerto concurridísimo, más todavía a medida que las restricciones comerciales fueron levantadas a lo largo de todo el imperio (*vid.* cuadro 4).

El desarrollo de la agricultura comercial fue en gran medida respuesta a la demanda de los mercados internos hasta que comenzó el cultivo intensivo del henequén a mediados del siglo XIX.[66] La población ladina y no indígena de Yucatán, que representaba casi toda la demanda local para los cultivos comerciales, se había ido incrementando continuamente durante la época colonial. Su ritmo fue más

[65] Para material referente a las exportaciones a puertos del Caribe, especialmente La Habana, *vid.* las fuentes citadas en el cuadro 4, y carta del gobernador-intendente de La Habana al rey (10 abr. 1770), en AGI, *México,* 3054; los diputados del comercio de Campeche al rey (23 abr. 1808), en AGI, *México,* 1975; testamento de Joseph Antonio Martínez, que describe las operaciones de este comerciante en Veracruz, La Habana y Nueva Orleans (14 dic. 1796), en AAY, *Asuntos terminados.*

[66] Las exportaciones de azúcar iban en aumento para fines del siglo, pero resultan insignificantes si se les compara con el posterior auge henequenero. *Vid.* CLINE, 1948, pp. 79-100; GONZÁLEZ NAVARRO, 1970, pp. 179-190.

Cuadro 4

COMERCIO POR EL PUERTO DE CAMPECHE (PESOS) [a]

| *Año* | *Derechos de importación y exportación* |
|---|---|
| 1700-1717 | 7 614 [b] (promedio anual) |
| 1760 | 5 117 |
| 1761 | 5 664 |
| 1767 | 9 594 |
| 1773 | 6 230 [c] |
| 1774 | 5 973 |
| 1775 | 3 679 |
| 1776 | 4 462 |
| 1777 | 5 324 |
| 1778 | 7 914 |
| 1779 | 8 257 |
| 1780 | 15 163 |
| 1781 | 12 324 |
| 1784 | 24 163 [d] |
| 1798 | 31 794 |

NOTAS:

[a] Las cifras están redondeadas.

[b] Los totales se refieren a almojarifazgos, y no incluyen impuestos especiales sobre sal y maderas.

[c] Punto más alto del hambre de 1769-1774. La mayor parte de los derechos se cobraron sobre importaciones de alimentos.

[d] Las tarifas de los derechos fueron modificadas en 1770, 1782, 1796, y con mucha frecuencia después. Además, para mayor confusión, hubo gran número de excepciones y confiscaciones o comisos. De acuerdo con los oficiales de hacienda el volumen del comercio continuó en aumento a pesar de la inestable situación internacional. Sin embargo, los totales de los ingresos por concepto de impuestos no necesariamente reflejan con precisión cambios en el volumen del comercio.

FUENTES: Consulta al Consejo de Indias (17 sep. 1717), en AGI, *México,* 886; "Libros de cargo y data" de la real caja de Campeche (referentes a los fondos recabados y gastados en cada caso en el año anterior), en AGI, *México,* 3132 (1761, 1762, 1768), 3133 (1774-1777), 3134 (1778-1782), 3135 (1785), 3137 (1799).

acelerado en las últimas décadas antes de la independencia, pero fue más significativo el aumento repentino de la población flotante de las guarniciones militares, en especial la del nuevo presidio de Isla del Carmen al sur de Campeche. El

subsidio militar de Nueva España para Campeche aumentó de $47 605 en 1767 a $496 045 en 1806. La mayor parte se destinaba al pago de salarios y gastos de manutención de las tropas regulares de Isla del Carmen, que dependían de embarques de productos alimenticios de Yucatán por Campeche.[67]

La producción agrícola aumentó también en el sector de subsistencia, pero al aumentar el número de bocas que alimentar con las decrecientes tierras de comunidad los milperos independientes mayas se encontraron con menos excedentes y, en consecuencia, su posibilidad de participar en el mercado local disminuyó, sin que les quedara nada que ofrecer al comercio exportador.

Antes de la venta de las estancias de cofradía las comunidades mayas se habían quejado frecuentemente de las "invasiones" de ganado en sus milpas. En la década de 1780 se empezaron a presentar por primera vez quejas por falta de tierras cultivables.[68] El crecimiento demográfico, especialmente después de la retracción temporal provocada por la hambruna de 1769 a 1774, coincidió con la primera amenaza seria de los españoles a las tierras, estimulada por nuevos incentivos para aumentar la producción.

Un gran número de las modestas estancias de los primeros años comenzó a transformarse en haciendas y a ocupar varias leguas cuadradas de territorio, con una gran población residente, edificios imponentes y hasta con sus propias iglesias. La mayor parte de las tierras quedó destinada sobre

[67] Cuentas de la real caja (Campeche, 1769), en AGI, *México,* 3132; cargo y data (Campeche, 1807), en AGI, *México,* 3138; "Diligencias.... presidio del Carmen", sobre aprovisionamiento y comercio (1785), en AGNM, *Historia,* 534.

[68] Como era de esperarse, casi todas las quejas se originaron en los distritos más cercanos a Mérida, donde la población indígena y la agricultura comercial se expandían con más rapidez. Informes sobre Telchaquillo e Izamal, en AGI, *México,* 3066, cuad. 1; peticiones de Caucel, Tixcoch, Tetiz, Maxcanu, Ucu, Oxkutzcab (en la Sierra, pero centro español secundario), Chochola y el barrio de Santiago de Mérida, en AGI, *México,* cuads. 17, 18.

todo a cultivos de tipo comercial —maíz y azúcar en donde era adecuado— y también a forrajes para el creciente ganado. Aún no aparecían los cultivos intensivos de las enormes plantaciones henequeneras del siglo XIX, pero la revolución en la tenencia de la tierra y en el igualmente importante uso de la misma ya había comenzado. Los hacendados españoles ya no estaban dispuestos a compartir con las comunidades mayas la tierra, que cada día era más lucrativa. Pusieron barreras para marcar límites en propiedades que hasta entonces los habían tenido mal definidos sin que se hubiesen disputado en la práctica, y a veces reclamaron la exclusividad de tierras en lugares donde desde hacía siglos habían coexistido en forma más o menos pacífica las milpas mayas y el ganado español.[69]

Como los títulos originales y las escrituras de compra eran excesivamente vagas, resulta imposible determinar qué proporción de tierras de comunidad fue reclamada de buena fe. Lo importante es que los mayas no aceptaron las nuevas reclamaciones y afirmaron con igual vehemencia ser propietarios "desde tiempo inmemorial" del territorio disputado. Y no estaban completamente indefensos en esta lucha. La derrota que al final sufrieron fue tan inevitable como cualquier cosa lo puede ser en la historia humana, máxime bajo el sistema menos paternalista de la nueva república independiente. Aun así, con el apoyo de las leyes protectoras de la corona y de unos cuantos oficiales locales escrupu-

[69] Este nuevo paso ayuda a comprender la repentina aparición de disputas sobre límites, en contraposición a las invasiones de ganado, en los registros de propiedad y en los juzgados. *Vid.*, por ejemplo, Títulos de Chactun (tierras originales compradas entre 1623 y 1700; primera disputa en 1781); Uayalceh (la mayor parte de las tierras adquiridas de 1657 a 1699; primera disputa en 1785); San Bernardino Chich (tierras adquiridas en 1735; primera disputa en 1792). *Vid.* también los litigios de la hacienda Chuch y Sotuta (1674, 1800), en AGNM, *Tierras*, 359, nº 51; la hacienda Santa María y Kinchil (1818), en AGNM, Tierras, 1421, nº 13; la hacienda Holactun y Seye (1817), en AEY, *Tierras*, 1, nº 17.

losos, pudieron frenar el proceso de enajenación en detrimento de sus oponentes españoles.

El remate de las estancias de cofradía llegó como caído del cielo para los hacendados y otros españoles ambiciosos de mentalidad expansionista, contribuyendo al tardío pero rápido desarrollo del latifundio colonial. Además de ocurrir muy oportunamente, la transferencia de la tierra y el ganado pudo lograrse gracias a las facilidades de crédito que otorgaron los oficiales de la diócesis. Los compradores tuvieron que pagar poco o bien nada de dinero. De quererlo podían establecer un censo sobre la estancia por una cantidad equivalente a su precio de compra, aunque algunos dieron parte o todo en efectivo y colocaron el censo sobre otra propiedad.

Es muy difícil saber cuántas tierras perdieron las comunidades en estas transacciones. Han sobrevivido pocas escrituras de venta y, de cualquier manera, no especifican el número concreto de hectáreas, como no lo hicieron los títulos anteriores. Según los mayas las cofradías tenían poca o ninguna tierra aparte de la de las plantas, y los títulos existentes lo verifican. El obispo también afirmó que las estancias estaban situadas en tierras de comunidad.[70] Pero, a pesar de ello, los mayas se quejaron amargamente de que se incluyeran muchas tierras en las ventas de las estancias, cuyo precio era mucho más alto que el de las plantas y el ganado.

La cantidad de tierra que se incluyó en las transferencias originales fue mucho menos importante para los mayas y los hacendados que la oportunidad que abrió para su expansión posterior. En el momento de vender los mayas comenzaron a darse cuenta ya del apetito creciente de los españoles por las tierras y de la falta que les hacía un título formal. Temían que los nuevos dueños incrementaran el ganado de las cofradías y reclamaran nuevos pastizales. A

[70] El obispo Piña y Mazo al rey (borrador, 22 abr. 1781), en AAY, *Oficios y decretos*, 4.

juzgar por inventarios posteriores de ganado,[71] sus temores estaban bien fundados, aunque sólo quedó registrada una disputa sobre límites.[72]

Los mayas lo intentaron casi todo —e incluso amenazaron veladamente con rebelarse— para evitar ser despojados. Presentaron listas enteras de protestas, enviaron delegaciones a suplicar al obispo, y escondieron los documentos de las cofradías. Al fracasar estas tácticas la mayoría se dio por vencida. Algunos trataron de comprar estancias juntando sus recursos, pero sus ofertas no fueron aceptadas por los oficiales de la diócesis. Sólo un pueblo, representado por su *batab*, tuvo éxito, y esto gracias a la intervención decidida del protector de indios.[73]

La mayor parte de las 39 estancias que les quedaron se perdieron en la práctica mucho antes de que fueran expropiadas por el estado poco después de la independencia.[74] En los distritos más remotos los mayas siguieron administrando las estancias por su cuenta. También hay referencias sueltas acerca de estancias nuevas o reestablecidas en la parte oriental de la península y que se les escaparon a los obispos y a los propios curas.[75] Sin embargo las estancias grandes de la parte noroeste, que estaba más poblada, quedaron bajo un estricto control de la diócesis y pasaron de hecho, aunque no de derecho, de ser propiedad corporativa

71 Compárense las cuentas de ganado de 1811, en AEY, *Censos y padrones*, 1, con las que proporcionan los inventarios de las cofradías de 1782, en AGI, *México*, 3066.

72 Petición del *batab* y las justicias de Cuzama (12 jul. 1803, 23 dic. 1804), en AAY, *Asuntos terminados*, 9.

73 Autos sobre la hacienda de cofradía (Muna, 1780-1781), en AAY, *Arreglos parroquiales*, 1.

74 González Navarro, 1970, p. 65, donde se cita un decreto de 1821 ratificado en 1832.

75 *Vid.* por ejemplo "Autos sobre la cofradía de Nuestra Señora del Rosario" (Xcan, 1798), en AAY, *Asuntos pendientes*, 2. El cura supo de la existencia de las estancias gracias a la confesión de un prioste indígena en su lecho de muerte.

de las comunidades mayas a ser propiedad corporativa de la iglesia.[76]

Los españoles laicos a quienes obispos anteriores habían nombrado patronos de algunas de las cofradías que antes de Piña y Mazo habían sido más grandes y prósperas, se habían contentado frecuentemente con la cuota de 8% de administración, dejando que las cofradías siguieran manejando las estancias en la forma acostumbrada. Los patronos de fines de la época colonial eran de un nuevo tipo, mucho más llenos de energía que sus antecesores, si bien no necesariamente más honestos. Eran prósperos hacendados y empezaron a dar impulso a las propiedades de las cofradías con el mismo celo con el que administraban las suyas. La estancia de Santa María perteneciente al pueblo de Kinchel, que administraba el regidor decano de Mérida, es un buen ejemplo. El incremento de su ganado fue de 193 cabezas en 1777 a 550 en 1797. Al igual que otras estancias particulares, la de Santa María y otras estancias de cofradía diversificaron sus actividades considerablemente hacia la agricultura. Las cosechas de maíz, frijol, pepitas y otros cultivos aumentaron en forma más espectacular que su ganado: el maíz aumentó de sólo 1.5 cargas en 1777 a 75 en 1797, y 180 en 1818.[77]

Las estancias de cofradía llegaron a prosperar mucho más de lo que las cuentas oficiales parecen indicar, y los patronos se embolsaron la diferencia. El sucesor del obispo Piña y Mazo decidió venderlas en 1819 debido a la "infidelidad" de los administradores y llegó a poner unas cuentas de nuevo bajo el cuidado más escrupuloso de patronos mayas.[78]

Quienquiera que haya sido el que se benefició de la cre-

[76] "Razón de las obras pías... que tienen administradores particulares" (1804), en AAY, *Cofradías e imposiciones*.

[77] Libro de cofradía de Kinchil (1797-1819), en AAY. *Vid.*, también, "Inventario de las cofradías Kanabchen y Chuyubchen" pertenecientes a Kopoma (1805), en AAY, *Oficios y decretos*, 5. Una de ellas tenía su propia tenería y su propio oratorio, completo, con una imagen de Nuestra Señora con una corona de plata.

[78] Carta cordillera del obispo Estévez (29 jul. 1819), en AAY, *Circulares*, 1.

ciente prosperidad de las cofradías, no fueron ni los mayas ni los santos. Los gastos de las cofradías siguieron igualmente limitados y las crecientes ganancias que dejaron de ir a manos de los patronos españoles pasaron a la tesorería de la diócesis, junto con los crecidos diezmos de las propiedades. De esta manera aun las comunidades que técnicamente conservaron las estancias de sus cofradías tuvieron que soportar la considerable carga de los gastos de sus fiestas. Debió de ser una pesada carga, ya que el otro recurso que habían tenido, las cajas de comunidad, también había sido expropiado por la tesorería real.

La pérdida de las tierras fue un problema mucho más serio que la de los ingresos. La expansión de las estancias de cofradía, tanto de las que habían sido rematadas como de las que no, no sólo no benefició a los mayas sino que el aumento de su producción resultó ser muy nocivo, ya que en ambos tipos de estancia se logró a expensas de tierras de comunidad que los mayas necesitaban para su subsistencia. En un momento dado las estancias de cofradía fueron su mayor recurso público, el apoyo más efectivo para la supervivencia de la comunidad corporativa. En un ambiente económico distinto se convirtieron en instrumento de su destrucción, simplemente por facilitar que los despojaran del más vital de sus recursos, la tierra.

La importancia de las estancias de cofradía en la economía colonial de Yucatán en general radica en el hecho de que contribuyeron a que las tierras de los indios fueran enajenadas y a que comenzara a surgir el latifundio colonial. En su período de mayor auge, a mediados del siglo XVIII, no aportaron una parte muy grande de la producción agrícola total, aun dentro del relativamente reducido sector comercial. Tampoco debe exagerarse la parte de las tierras indígenas que fue transferida a otras estancias, aun cuando la venta de las estancias de cofradía representó el asalto más serio contra la autonomía de la economía de los mayas después de la conquista.

Es imposible decir exactamente qué extensión de tierra tenían las estancias de cofradía debido a la falta de esta-

dísticas sobre su extensión y límites. Las autoridades coloniales tendieron a interesarse más en la distribución de la población que en la tenencia de la tierra, y muchas veces no pudieron distinguir entre estancias de propiedad privada y los caseríos dispersos que pertenecían a las comunidades mayas. En el caso remoto de que pudiera encontrarse un catastro del Yucatán de fines de la época colonial (que en la documentación que ha sobrevivido no está ni siquiera sugerido), no me sorprendería que revelara que las estancias de cofradía contaran con más de la quinta parte de la tierra que los españoles adquirieron antes de la independencia, y probablemente era menos. Esta estimación se basa meramente en el número de estancias, no en su tamaño, que permitiría una evaluación más precisa, y tiene además la desventaja de que aun el dato del número preciso de estancias es discutible.

La fragmentaria documentación que aparece en los informes parroquiales y en las visitas pastorales de la década anterior al remate indica que existía un promedio de cuatro propiedades privadas, grandes y pequeñas, por cada una de las estancias de cofradía.[79] Sin embargo, las estancias de particulares ya habían empezado a incrementarse rápidamente y a expandirse. El pueblo de Acanceh, en el distrito de la Sierra, informó por ejemplo que existían ocho estancias en 1773, incluyendo dos de cofradía, que fueron vendidas en 1780. Mientras tanto se establecieron otras dos estancias privadas, y en el siguiente informe de 1782 el total era de diez.[80]

La información acerca de los dos tipos de estancias es amplia para el distrito de la Costa, aunque no por ello completa. La distinción entre caserío y propiedad privada es como siempre muy vaga e irritante, ya que a veces se incluyen juntos bajo la ambigua categoría de "ranchos". En las

[79] "Relación jurada que hacen los curas..." (1774), en AAY, *Estadística;* también AAY, *Visitas pastorales,* 1, 2 (1755-1774).

[80] Visitas de las parroquias de Tecoh (1773; Acanceh era todavía una visita) y Acanceh (1782), en AAY, *Visitas pastorales,* 2, 3.

ocho parroquias para las que existe información más o menos confiable (de un total de trece parroquias) se registraron 121 estancias en las investigaciones parroquiales que se llevaron a cabo a principios de la década de 1780.[81] El 22% de ellas, o sea veintisiete, habían sido expropiadas a las cofradías, veintiuna por venta y el resto por haber sido convertidas en propiedad eclesiástica. Para 1811 el número de estancias casi dobló en las ocho parroquias, aumentando a 214.[82] Muchas de las nuevas estancias eran, sin embargo, bastante pequeñas y las que se expandieron más fueron las que llevaban más tiempo establecidas, incluyendo las que habían sido propiedad de las cofradías. A juzgar por las cuentas de ganado, algunas aumentaron seis veces o más en el mismo período, sin tomar en cuenta el aumento en la producción de maíz.

La enajenación de las propiedades de las cofradías ocurrió en un momento en que las comunidades mayas eran asaltadas por muchos flancos. Las reformas administrativas y fiscales establecidas para el remozamiento de la burocracia colonial y la hacienda real privaron a las comunidades y a sus líderes de la relativa autonomía política de que habían gozado durante tanto tiempo en Yucatán y, al hacerlo, minaron las bases jerárquicas y corporativas de la organización social de las comunidades. La expansión económica y demográfica que la colonia experimentó en general se tradujo, además de la demanda de tierra, en una gran variedad de nuevas presiones sobre las comunidades, ya que más ladinos fueron a comerciar al campo y a vivir dentro de los límites de ellas.

La relación entre la integridad social de las comunidades mesoamericanas y su integridad territorial ha sido reconocida desde hace mucho tiempo, y recientemente y en forma más perceptiva por William Taylor en su "View from

81 Visitas de Izamal y Telchac (1784), Nolo, Tekanto, Tixkokob, Temax, Teya, Mococha (1785), en AAY, *Visitas pastorales*, 5, 6.

82 Partido de la costa (1811), en AEY, *Censos y padrones*, 1, cuad. 9.

the South". Dado que el asalto a ambos tipos de integridad ha tendido a ser conjunto, resulta difícil encontrar una relación causa-efecto. En el centro de México las tierras de los indios fueron invadidas mucho antes y en forma más severa que en Yucatán; las comunidades quedaron también bajo un control más directo y su organización social tradicional se destruyó también mucho antes. Taylor ha sugerido que los indígenas mesoamericanos del sur pudieron retener sus tierras debido a la fuerza de la organización de sus comunidades.[83] Basándome en la evidencia para Yucatán yo sugiero que la relación causa-efecto es la contraria: su éxito se debió menos a su cohesión que a la ausencia de presión española. En cuanto los españoles tuvieron el incentivo necesario para adueñarse de las tierras que los mayas querían retener —un incentivo que apareció tardíamente y que en algunos distritos no se dio— se apoderaron de ellas. Las comunidades con un liderazgo astuto y enérgico pudieron resistir temporalmente a través de litigios y diversas estratagemas planeadas en el momento, pero no pudieron impedirlo.

No es una coincidencia que uno de los pocos conjuntos de títulos de tierras indígenas que han sobrevivido (y el único que ha sido publicado) provenga precisamente de la parte oriental de Yucatán, del distrito de Valladolid.[84] Por su aislamiento de los principales mercados locales y por carecer de acceso al comercio extranjero esta zona experimentó una baja demográfica y económica, tanto en términos absolutos como en comparación con la parte occidental de la península. Y esta baja protegió a los mayas de las presiones territoriales y culturales. Pudieron detener la expansión de la agricultura comercial cuando les llegó después de la independencia, pero sólo recurriendo a una larga y devastadora guerra de castas que dejó gran parte de la región fuera de los límites de todo lo que no era maya.

Tanto en términos de desarrollo económico como de erosión de la organización social y cultural indígena, Yucatán

[83] TAYLOR, 1974, pp. 408-409.
[84] ROYS, 1939.

sufrió a fines de la época colonial cambios que ocurrieron dos siglos antes en el centro de México. La parte oriental de Yucatán, debido a la guerra de castas, pudo escaparse por completo de la era de la hacienda y solamente ahora comienza a entrar en la era del equivalente contemporáneo del latifundio: el centro turístico.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AAY Archivo del Arzobispado, Mérida.
AEY Archivo del Estado de Yucatán, Mérida.
AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
AGNM Archivo General de la Nación, México.
AnotMd Archivo notarial, Mérida.
BN Biblioteca Nacional, México.
IYAH Instituto Yucateco de Antropología e Historia, Mérida.
TUL Tulane University Library, Nueva Orleans.

BAUER, Arnold

1979 "Rural workers in Spanish America — Problems of peonage and oppression", en *Hispanic American Historical Review*, LIX:1 (feb.), pp. 34-63.

[CIUDAD REAL, Antonio de]

1872 *Relación de las cosas que sucedieron al r. p. comisario general fray Alonso Ponce*, Madrid, 2 vols.

CLINE, Howard F.

1948 "The sugar episode in Yucatan — 1825-1850", en *Inter-American Economic Affairs*, I:4 (mar.), pp. 79-100.

COOK, Sherburne F., y Woodrow BORAH

1971-1974 *Essays in population history — Mexico and the Caribbean,* Berkeley, University of California Press, 3 vols.

CHÁVEZ OROZCO, Luis

1966 "Orígenes de la política de seguridad social", en *Historia Mexicana,* XVI:2 (oct.-dic.), pp. 155-183.

FARRISS, Nancy M.

1968 *Crown and clergy in colonial Mexico,* Londres, The Athlone Press.

1978 "Nucleation versus dispersal — The dynamics of population movement in colonial Yucatan", en *Hispanic American Historical Review,* LVIII:2 (mayo), pp. 187-216.

GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina

1972 *La sociedad de Yucatán — 1700-1750,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

GIBSON, Charles

1964 *The Aztecs under Spanish rule,* Stanford, Stanford University Press.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1970 *Raza y tierra — La guerra de castas y el henequén,* México, El Colegio de México. «Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 10.»

HUNT, Marta Espejo-Ponce

1974 "Colonial Yucatan — Town and region in the seventeenth century", tesis doctoral inédita, University of California, Los Angeles.

1976 "Processes of the development of Yucatan — 1600-1700", en Ida ALTMAN y James LOCKHART (eds.): *Provinces of early Mexico,* Los Angeles, University of California Press, pp. 32-62.

LISÓN-TOLOSANA, Carmelo

1966 *Belmonte de los Caballeros,* Oxford, Oxford University Press.

MACLEOD, Murdo J.

1973 *Spanish Central America,* Berkeley, University of California Press.

MÖRNER, Magnus

1973 "The Spanish American hacienda — A survey of recent research and debate", en *Hispanic American Historical Review,* LIII:2 (feb.), pp. 183-216.

PATCH, Robert W.

1976 "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán,* III:19 (jul.-ago.).

1979 "Haciendas and markets in colonial Yucatan", ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver (ago.).

ROYS, Ralph R.

1939 *Titles of Ebtun,* Washington, Smithsonian Institution.

1943 *The Indian background of colonial Yucatan,* Washington, Smithsonian Institution.

TAYLOR, William B.

1972 *Landlord and peasant in colonial Oaxaca,* Stanford, Stanford University Press.

1974 "Landed society in New Spain — A view from the South", en *Hispanic American Historical Review,* LIV:3 (ago.), pp. 387-413.

TORRE VILLAR, Ernesto DE LA

1967 "Algunos aspectos de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* 4, pp. 410-439.

VILLA ROJAS, Alfonso

1961 "Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios de Cultura Maya,* 1, pp. 21-46.

WOLF, Eric R.

1967 "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java", en Jack M. POTTER *et al.*: *Peasant society,* Boston.

# LA INDIVIDUALIZACIÓN DE LA PROPIEDAD CORPORATIVA CIVIL EN EL SIGLO XIX— NOTAS SOBRE JALISCO

Robert J. KNOWLTON *
*University of Wisconsin, Stevens Point*

LA REFORMA, uno de los movimientos revolucionarios más profundos de México, se inició en 1855 después del derrocamiento del dictador Antonio López de Santa Anna. El aspecto más conocido de ese movimiento fue el conflicto entre la iglesia y el estado, acelerado por el ataque liberal a la posición secular de la iglesia. A su vez, un elemento importante de ese ataque fue la política contraria a la propiedad corporativa que sostuvieron los reformadores. Sin embargo, los liberales condenaron tanto la propiedad corporativa civil como la eclesiástica, pues consideraban que ambas constituian un obstáculo que frenaba el progreso y el bienestar del pueblo. Las medidas que afectaron a la propiedad municipal y de los pueblos tuvieron repercusiones tan importantes para el país y su pueblo como los ataques a la propiedad de la iglesia. Este artículo se concentra en las corporaciones civiles.

El individualismo fue para los liberales un principio fundamental. Ellos creían que si la propiedad pasaba a manos privadas se terminaría con el estancamiento económico; que el orgullo y la iniciativa individuales llevarían al progreso y la

* La investigación en que se basa este artículo —parte de un proyecto mayor sobre la propiedad corporativa civil en el México del siglo XIX— contó con un subsidio de la *National Endowment for the Humanities* del *Center for Latin America* de la *University of Wisconsin-Milwaukee*, y de la *University of Wisconsin-Stevens Point*.

prosperidad económica y que una amplia y nueva clase de propietarios promovería la estabilidad política y la democracia. Así, la ley Lerdo, o ley de desamortización, del 25 de junio de 1856, una de las primeras y más significativas medidas reformistas, prohibía la propiedad o administración corporativa civil o eclesiástica de los bienes raíces.[1] "Considerando que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública. . .", el presidente Ignacio Comonfort decretó la venta de todas las propiedades raíces corporativas, excepto "los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones". En el caso de las corporaciones civiles, los "palacios municipales, mercados, casas de corrección, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a las que pertenezcan" estaban eximidos por la ley.[2] Todas las demás propiedades corporativas debían venderse a los arrendatarios, o, si no estaban rentadas, al mejor postor en subasta pública.

La importancia de la reforma y su carácter catastrófico tienden a oscurecer los precedentes y antecedentes de esta medida anticorporativa. Aunque la ley Lerdo no careció de significación propia, se insertaba en una larga tradición que provenía de los años previos a la independencia. Había precedentes en la legislación de la última etapa colonial, así como en algunas leyes nacionales y estatales posteriores a la independencia, en particular respecto a las tierras de los pueblos de indios. Además, la ley Lerdo no era tampoco única en la historia de México en lo referente a la propiedad municipal urbana.

1 *Leyes de reforma,* pp. 25-36. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

2 El artículo 27 de la nueva constitución federal, promulgada el 5 de febrero de 1857, aparentemente no incluyó la exención para los ejidos. De hecho, el artículo 27 eximío sólo a "los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución".

Después de una breve revisión de las medidas previas a a 1856 este artículo se concentrará en el examen de algunos casos específicos de Jalisco, uno de los estados que tenían una fuerte tradición contraria a la propiedad corporativa. Se observará que existe cierta continuidad y también algunos contrastes entre el período prerreformista y el reformista, así como el carácter permanente de los problemas que surgían cuando se intentaba individualizar la propiedad. También serán evidentes las similitudes entre el proceso de desamortización eclesiástica y la individualización de la propiedad corporativa civil; similitudes que se observan no sólo en las motivaciones y objetivos de las leyes, sino también en los problemas que enfrentaron y en las políticas específicas que adoptaron.

Durante la mayor parte de los tres siglos coloniales la corona española procuró mantener la integridad de las comunidades indígenas, aunque sin grandes resultados.[3] Una constante de la historia colonial fueron los conflictos sobre la propiedad de la tierra entre los pueblos, y entre los propietarios privados y los pueblos. También eran bastante comunes las preocupaciones y quejas sobre la mala distribución de los terrenos y la miserable condición y el descontento de los indios. Hacia fines del período colonial se inició un cambio en la política peninsular que favoreció la propiedad privada para hacer frente al "problema" rural. Así, por una ley del 4 de enero de 1813, las Cortes españolas, "considerando que la reducción de los terrenos comunes a la propiedad privada es una de las medidas que requiere fundamentalmente el bienestar de los pueblos y la prosperidad de la agricultura y la industria, y deseando al mismo tiempo ayudar a aquellos ciudadanos que no son propietarios", decretó que todos los terrenos baldíos o realengos, salvo los ejidos necesarios a los pueblos, debían convertirse en propiedad privada. Las Cortes también decretaron que al repartir los terrenos se daría pre-

3 *Vid.* MENDIETA Y NÚÑEZ, 1959, pp. 45-74; TRAPNELL, 1931, pp. 47-64.

ferencia a los habitantes de los pueblos y a los arrendatarios comunales que utilizaban esas mismas tierras.[4]

Poco después de la independencia el gobierno nacional (en 1824 y 1828) y varios estados (por ejemplo, Veracruz y Chiapas en 1826 y Zacatecas en 1834) promulgaron leyes destinadas a entregar las tierras a los particulares y a convertir algunos tipos de terrenos de los pueblos en propiedades privadas. Pero esos esfuerzos para crear propietarios particulares se frustraron, por lo menos en algunos casos, por la determinación que mostraron los indígenas en mantener su propiedad comunal.[5]

En la documentación existente no siempre surge con claridad o consistencia la definición de los terrenos municipales o de los pueblos afectados por las leyes estatales y nacionales, y aun por las coloniales. Sin embargo, por lo general, las tierras de las comunidades indígenas comprendían cuatro tipos básicos, aunque no necesariamente eran distinguidas con un mismo nombre en el período colonial.[6] Lo que se llamó el *fundo legal* era el área central o establecida del pueblo en el período colonial; originalmente abarcaba quinientas y después seiscientas varas[7] medidas hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales desde la iglesia o la plaza principal del pueblo. Los *propios* eran terrenos reservados para que los pueblos obtuvieran ingresos que les permitieran solventar los gastos comunales, como podía ser, por ejemplo, rentándolos a algunas personas. Las tierras de *repartimiento* o de *común repartimiento* (también llamadas tierras de las *parcialidades indígenas* o de *comunidad*) eran entregadas a las familias de la comunidad para su subsistencia. Los *ejidos*, que, se decía expresamente, no debían cultivarse, eran terrenos de los que todos podían disponer, ya fuese como pasturas, como lugares

4 Cit. en TRAPNELL, 1931, p. 64.

5 TRAPNELL, 1931, pp. 71-74.

6 POWELL, 1974, p. 43; MENDIETA Y NÚÑEZ, 1959, pp. 46-55; LABASTIDA, 1893, pp. 19-23.

7 Una vara equivale a .835 m.

de recreación, o para la futura expansión del pueblo. Sin embargo, hacia la época de la independencia, algunos indígenas también habían comenzado a utilizar los ejidos para el cultivo comunal.[8] Además de los tipos citados, la corona también procuró que cada pueblo dispusiese de agua y bosques para abastecer sus necesidades. Todos los terrenos de los pueblos, poseídos individualmente o no, eran legalmente inalienables; no podían ser hipotecados ni vendidos. La legislación posterior a la independencia hizo referencia a los terrenos de los pueblos y de sus habitantes, y los afectó de diversas formas, pero no todas las leyes se refirieron a la posesión individual de la propiedad de los pueblos.

En Jalisco, como en otras partes, las leyes, los decretos, las órdenes y resoluciones referidos a las tierras de los pueblos eran tanto o más viejas que la independencia misma. Como esas medidas no lograron sus objetivos, se justificó la publicación, en 1849, de una recopilación de las medidas más pertinentes, lo que constituyó el primero de cinco volúmenes sobre ese asunto que fueron publicados en 1880.[9] En la introducción al primer volumen el compilador escribió: "Las dificultades que hoy se hacen valer, con buena o mala intención, para ejecutar las leyes relativas al reparto de tierras de comunidad de indígenas y arreglo del *fundo legal* de los pueblos, nos han impulsado a formar una colección de las disposiciones que hemos podido conseguir, con bastante trabajo, sobre la materia".[10] Citando *in extenso* una publicación de 1846 del periódico *El Jalisciense,* continuaba así:

> Bastantes son las disposiciones que se han dictado, después de verificada la independencia nacional, por los cuerpos representativos, para asegurar a esta *raza desgraciada* sus *propiedades particulares* y *comunes,* y sin embargo han quedado ilusorias en varios *pueblos* tales medidas, por la *apatía* o interés personal de algunas autoridades *municipales* y de los que se

8 De la García Villarreal, 1951.

9 *Colección de acuerdos,* 1849-1880.

10 *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, p. v.

empeñan en mantener a aquellos individuos bajo la tutela en que los tenía el gobierno español. A pesar de haberlos *declarado* los distintos derechos *constitucionales* que nos han regido *iguales* a los demás ciudadanos del país, ellos, o bien por su ignorancia, de la que generalmente no han salido, o tal vez por causa de los inmediatos *encargados* de su administración civil, no han podido recibir todos los *beneficios* que las leyes respectivas les han señalado".[11]

De entre los decretos y leyes promulgados en el período anterior a 1856, varios fueron de gran importancia para los pueblos y fueron invocados por las autoridades y por los mismos pueblos en instancias específicas antes y después de 1856.

El primero de ellos, promulgado como decreto 2 del congreso de Jalisco el 12 de febrero de 1825, declaró que los indios eran "propietarios de las tierras, casas y solares que poseen actualmente en lo particular, sin contradicción, en los fundos legales de los pueblos o fuera de ellos". En tal calidad, podían disponer libremente de la propiedad, "pero nunca podrán hacerlo en favor de manos muertas, a las que se prohíbe absolutamente la adquisición de dichas propiedades bajo ningún título". Además, les estaba prohibido vender las tierras a quienes poseyeran uno o más sitios de ganado mayor.[12] Esas dos prohibiciones eran frecuentes en la legislación de Jalisco.

Esta ley se justificaba trayendo a cuento la "lamentable miseria" de los indios, probablemente porque carecían de títulos legales explícitos, lo que desencadenaba pleitos interminables y ruinosos. Puesto que los indios no podían enajenar las tierras, no cultivaban sus propiedades con la dedicación que hubieran prestado a algo propio, o, si las trabajaban,

11 *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, pp. V-VI. Sigue un extracto de las leyes pertinentes.

12 *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, pp. 131-132. Un sitio de ganado mayor equivalía a 5 000 varas cuadradas o a 1 775.6 hectáreas de terreno. Como la independencia supuestamente estableció la igualdad de todos los mexicanos, las leyes, por lo general, calificaban a los "indios" como "los que antes se llamaban indios".

se les quitaban y entregaban a otros según el capricho de los funcionarios locales o subdelegados.

El 29 de septiembre de 1828, en el decreto 151, el congreso estatal afirmó que "los bienes inmuebles comprados por los antes llamados indios, y conocidos con el nombre de comunidad, son propiedad de ellos" y que "el gobierno dispondrá se les entreguen las fincas, que con este título han estado bajo la inspección de las municipalidades, a las comunidades respectivas, para que desde luego procedan a su repartimiento". Las tierras debían distribuirse, con la mayor equidad posible en cuanto a cantidad y calidad, entre "los casados, viudos y viudas y los huérfanos en estirpe".[13] Las disposiciones de la ley respecto al reparto de las tierras de los pueblos y los que legalmente tenían derecho a ellas, así como respecto a los procedimientos que se debían seguir, se volvieron uniformes y reaparecieron en medidas posteriores.

La ley más frecuentemente citada en las cuestiones que en el futuro se plantearon respecto a las tierras de los pueblos fue la del decreto 121 del congreso estatal, del 17 de abril de 1849. En él se reafirmaba la propiedad de los indios sobre los terrenos rurales y urbanos de los pueblos y su derecho de exigir que se distribuyeran entre los habitantes, con la única excepción de los terrenos destinados a algún fin o servicio público.[14] El decreto estipulaba que los habitantes de los pueblos debían reunirse en asamblea para elegir una comisión de cinco miembros que realizaría la división de las tierras, determinaría los procedimientos a seguir para distribuirlas, especificaría qué terrenos se incluirían o excluirían, y atendería otros detalles del proceso.

Otras leyes, decretos, circulares y resoluciones del estado, así como la correspondencia oficial previa a la ley Lerdo de 1845, tuvieron relación con peticiones de los pueblos, que, por ejemplo, solicitaban permiso para designar las comisiones repartidoras de tierras que la ley autorizaba, o para no

13 *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, pp. 133-135.

14 *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, pp. 152-156.

dividir las tierras del pueblo porque tal división sería perjudicial, o pedían que se les concedieran tierras privadas (todos estos pedidos y pleitos debían someterse a los tribunales), o pedían, en fin, aclaraciones sobre las leyes y otros detalles.[15]

Si bien muchas circulares, nuevas resoluciones y leyes del gobierno de los años previos a la reforma reflejan confusión, oposición y dificultades para individualizar las tierras de los pueblos en Jalisco, otros documentos muestran ciertos progresos. El periódico oficial del gobierno, *El Republicano Jalisciense,* incluyó en 1848 informes de las autoridades locales sobre la división de las tierras, y aun algunos que hablaban de la "falta de progresos".[16] Por ejemplo, el ayuntamiento de la municipalidad de Santa María del Oro y las municipalidades de Garabatos y Amatlán de Cañas informaban que en sus jurisdicciones no había terrenos para dividir. La municipalidad de Bolaños informaba que en el pueblo de Huilacatitan la tarea se había atrasado porque se desconocían los límites exactos de una parte de las tierras del pueblo. Este hecho, así como la supuesta ignorancia e indiferencia de los indios, fueron invocados frecuentemente para justificar los retrasos. Por otra parte, la municipalidad de Ahuacatlán había repartido tierras entre 144 personas de el 9 de enero de 1826 al 9 de diciembre de 1847; la municipalidad de Jalapa había repartido terrenos y emitido títulos sobre ellos a 1 200 personas entre el 21 de octubre de 1826 y el 28 de diciembre de 1847; la municipalidad de Ixtlán, entre el 17 de febrero de 1826 y el 22 de junio de 1831, había repartido tierras a 327 personas.

Justificando el hecho de no haber informado antes, el funcionario encargado del cantón de Tepic citaba los problemas que eran, seguramente, más comunes, incluyendo la confusión y los pleitos. Según él, en algunos pueblos (por ejemplo el pueblo de Jalisco) las tierras comunales se habían repartido y se habían entregado los títulos. Entonces los que las re-

[15] *Colección de acuerdos,* 1849-1880, I, *passim.*

[16] *El Republicano Jalisciense — Periódico Oficial del Gobierno del Estado* (24, 28 mar., 18 abr., 6 jun. 1848).

cibieron enajenaron sus propiedades a otros, y, con el correr de los años, los títulos de propiedad cambiaron de mano tres o más veces, creándose una confusión bastante comprensible. Ahora los indios estaban reclamando las tierras, creándose conflictos con los tenedores actuales. En otros pueblos (como Huaynamota) se había llevado a cabo el reparto de tierras y muchas de ellas fueron vendidas. Al abolirse los ayuntamientos de los pueblos se extraviaron los libros de registros y títulos, circunstancias que algunos aprovecharon con siniestras intenciones, dando origen a nuevos pleitos. En otros pueblos (como Zapotanito) nunca hubo tierras comunales para repartir. Sin embargo, los indios querían que se les dieran las tierras del fundo legal o las colindantes con las haciendas, quejándose de haber sido desposeídos de ellas. Y, por último, en otros pueblos más (como Jesús María) los habitantes creían que el reparto de tierras les perjudicaba, y en esa forma lo manifestaron al gobierno. Así, en el estado de Jalisco, una generación (o más) antes de la reforma, y a pesar de las repetidas disposiciones tomadas, la distribución de las tierras de los pueblos entre sus habitantes sólo se había realizado con vacilaciones y esporádicamente.

Otra medida importante adoptada en Jalisco, anterior pero ligada a la ley Lerdo, y limitada a la capital, Guadalajara, fue el decreto del gobernador Santos Degollado del 12 de diciembre de 1855.[17] El decreto especificaba que su propósito era garantizar el valor de los ejidos que poseía el ayuntamiento de Guadalajara y proveer de recursos a la ciudad para construir un teatro adecuado para el pueblo de Jalisco. Con tal fin, el gobernador ordenaba la venta de los ejidos de Guadalajara, pero los poseedores actuales tendrían derecho a ellos siempre que hubieran pagado puntualmente sus rentas anuales. Quedaron exentos de este decreto los "paseos y alamedas, plazas

[17] "Se dispone la venta de egidos... por decreto del 12 de diciembre del corriente año, expedido por don Santos Degollado" (1855), en AMG, caja 1, leg. 72. En Guadalajara el término ejido se aplicaba aparentemente a cualquier bien raíz que perteneciera a la municipalidad.

públicas, cajas de ríos que atraviesan la ciudad, los terrenos en que están ubicadas las casas municipales y las que pertenezcan al fondo y que estén dedicadas a objetos de beneficencia pública". Los ingresos obtenidos por la venta de los ejidos se dedicarían exclusivamente a la construcción de un teatro en el centro de la Plaza de San Agustín, lo que se haría sin perjudicar los negocios que existían alrededor de la plaza. Cuando se terminara el teatro el producto de las ventas se destinaría a la construcción de un mercado permanente en la Plaza de Venegas.[18]

Así pues, ya antes de 1856 existía en Jalisco una tradición sobre el reparto de tierras de los pueblos y la concesión de títulos de propiedad a los habitantes. Y, por lo menos en Guadalajara, se instrumentó una ley que exigía la venta de propiedad municipal, los llamados ejidos. La documentación y los casos específicos posteriores a la ley Lerdo sugieren que dicha ley y el artículo 27 de la constitución de 1857 eran citados a menudo como una confirmación, pues sólo proveían justificación adicional en un asunto particular especialmente respecto a la propiedad de los pueblos. Así, todo indica que esa importante ley nacional y ese artículo constitucional no parecen haber constituido el punto de partida fundamental para llevar a cabo esas medidas en Jalisco, ni parecen haber marcado un cauce o alcanzado una importancia capital. Más bien parece que se limitaron a agregar un elemento más al proceso en curso, a veces aumentando la confusión y las dificultades. Sin dejar de tomar en cuenta el efecto de la guerra civil de fines de la década de 1850 y el de la intervención extranjera en la década de 1860, unos pocos casos específicos revelarán la continuidad que existió entre el período previo y el posterior a la reforma, varios problemas que se vinculan con el cumplimiento de la legislación sobre la propiedad, y algunos efectos de las diversas leyes.

En Guadalajara la venta de los ejidos —dispersos en las

18 El teatro construido con la venta de los ejidos es el denominado Teatro Degollado.

manzanas de los nueve distritos de la ciudad— comenzó en diciembre de 1855, según indicaba el decreto de Degollado, y continuó durante décadas con algunas interrupciones debidas a la guerra civil. Estas propiedades municipales variaban notablemente en tamaño, regularidad de dimensiones, valores, y rentas o ingresos percibidos por el gobierno de la ciudad.[19] El a veces prolongado proceso implicaba, por supuesto, no sólo la venta de los ejidos, sino también el pago del precio de compra, generalmente como intereses hipotecarios resultantes de las ventas. Según los informes —probablemente incompletos— de los archivos municipales, en 1856, y desde mayo a septiembre de 1859, se vendieron 517 ejidos. Parece que la gran mayoría se vendió a personas diferentes, pero algunas pocas compraron más de uno, no necesariamente en la misma manzana ni en el mismo distrito o barrio de la ciudad. Por ejemplo, Ysidro Gudiño compró ocho ejidos, cuatro en el tercer distrito y cuatro en el cuarto. Ramón Gómez adquirió quince en los distritos tercero, cuarto y quinto. Su tamaño iba desde 18 varas cuadradas —los más pequeños— hasta 7 747 varas cuadradas, pero la mayoría se ubicaba entre esos dos extremos. También había grandes discrepancias en el valor, que no siempre dependía del tamaño. Un ejido de 3 382 varas cuadradas (38 por 89 varas) se vendió en 300 pesos; otro de 4 420 varas cuadradas (52 por 85) en 150. Uno de 1 056 varas cuadradas (32 1/2 por 32 1/2) fue vendido en 45 pesos, lo mismo que otro de 2 350 varas cuadradas (47 por 50); uno de 6 020 varas cuadradas (86 por 70) en 200 pesos y uno de 738 (18 por 41) en 46. Las rentas anuales iban desde diez reales (1.25 pesos) para un ejido de 54 por 39 1/4 por 23 1/3 por 23 1/2 por 20 3/4 por 69 2/3 varas, hasta dos pesos

[19] Los registros de los archivos no permiten determinar el número y valor de los llamados ejidos en la época de este decreto, pero un informe preparado en 1823 indica que en esa época había unas 523 propiedades que pertenecían al ayuntamiento de Guadalajara y que producían una renta de 1 452 pesos, probablemente anuales. "Estado relativo a los egidos pertenecientes al muy ilustre ayuntamiento de esta capital" (1823), en AMG, *Egidos no. 2*, leg. 210.

para otra curiosidad que medía 32 3/4 por 53 3/4 por 36 1/2 por 15 3/4 por 70 por 68 3/4 varas, o hasta cinco pesos por un ejido menos interesante cuyas dimensiones eran 115 1/3 por 34 por 115 1/4 por 32 3/4 varas.[20]

Aunque el grueso de los ejidos de Guadalajara debió de venderse en los meses y años inmediatamente posteriores a los decretos de diciembre de 1855 y junio de 1856, algunos permanecieron durante años en manos del ayuntamiento esperando ser vendidos. Éstos, sin embargo, no siempre devengaron rentas para la ciudad. Tampoco se pagaron a tiempo los intereses que debían los compradores de los ejidos. A pesar de todo, un funcionario informaba en septiembre de 1861 que, "respecto de los ejidos vendidos en virtud de la ley del 12 de diciembre de 1855, entiendo que ninguna cantidad se adeuda, pues todas fueron pagadas al tesorero del fondo [fondo de los ejidos para el teatro]; después se siguió haciendo la venta por el síndico del ayuntamiento con arreglo a la ley de desamortización y de esta época se adeuda . . . monto total de $ 2 173 08. Los ejidos que aún quedan por venderse son 310 . . ."[21]

Abundan los documentos que demuestran que las cuestiones ejidales se mantenían vivas entre los asuntos municipales. En julio de 1871 León Rojas solicitó al ayuntamiento que se le rentara un ejido de 41 por 34 varas por dos pesos anuales; estaba absolutamente abandonado y no producía nada para la hacienda municipal. El ayuntamiento aceptó la propuesta.[22] En junio de 1871 José M. Hernández informó al ayuntamiento que había comprado un ejido en agosto de 1863. Había pagado setenta pesos al contado y todavía debía cuarenta y dos pesos, incluyendo los intereses vencidos. Pre-

20 "Noticia de los egidos del ayuntamiento que han sido vendidos desde el año de 1855", en AMG, caja 2; "Legajo de recibos y planos de poseedores de egidos" (1856), en AMG, caja 2, leg. 2.

21 "Noticia sobre egidos y documentos entregados a la mayordomía por el c. José Veitia..." (1862), en AMG, caja 2, leg. 164.

22 "León Rojos, solicita..." (14 jul. 1871), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 45. Para otro caso, *vid.* "Juan N. Aguilar, solicita..." (6 jun. 1871), en AMG, leg. 48

guntaba si se le permitiría saldar su deuda en mensualidades de tres pesos hasta diciembre de 1871, cuando saldaría el resto.[23] De hecho, en 1871 se hicieron muchos pagos (noventa y dos según nuestros cómputos) por intereses vencidos y liquidación de deudas de ejidos comprados en las décadas de 1850 y 1860. En 1872 se saldaron treinta ventas.[24] En algunos casos extremos se debían quince años de intereses vencidos al 6%, lo que equivalía casi al precio de compra, por lo que ejidos que originalmente tenían poco valor habían resultado excesivamente costosos. Sin embargo, en vista de que se hacían muchos arreglos, los deudores debían considerar que era preferible pagar a perder la propiedad.

En los años posteriores al decreto de Degollado y la ley Lerdo los casos, peticiones y transacciones concernientes a los ejidos municipales que eran sometidos al ayuntamiento de Guadalajara se referían a veces al primer decreto y a veces al último. Pero aparentemente, como surge del informe de septiembre de 1861, la ley Lerdo reemplazó al decreto de Degollado, y después del 25 de junio de 1856 las ventas de ejidos se rigieron por las disposiciones de la ley federal. Si se presentaba la opción, lo que aparentemente buscaba el ayuntamiento, se prefería enajenar las propiedades sobre la base del decreto estatal de 1855 en lugar de la ley federal de desamortización de 1856, porque el primero no fijaba ninguna base para determinar el precio y, por lo tanto, podía fijarse sin restricciones, en completa libertad y de manera convencional. La hacienda municipal obtenía más beneficios si se atendía al decreto de 1855.[25]

Los ingresos producidos por los ejidos figuraron durante muchos años en los libros de contabilidad del municipio, aun-

[23] AMG, *Egidos y agua*, 1871, leg. 51.

[24] "Venta de egidos — Noticia de los que se han hecho en el presente año" (1871), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 57; "Egidos — Boletas que acreditan la venta que de algunos de ellos se han hecho en el presente año" (1872), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 23.

[25] Aurelio Hermoso y Justo Tagle al ayuntamiento (4 feb. 1861), en AMG, caja 1, leg. 1.

que las sumas no eran muy significativas frente al ingreso total. En el año calendárico de 1864 el ingreso total del municipio fue de 125 334.35 pesos; de éstos, sólo 1 159.25 provinieron de los ejidos.[26] En el año fiscal de 1877-78 correspondieron a los ejidos sólo 142.50 pesos del ingreso total del municipio que fue de 146 992.62 pesos; en 1878-79, 113.54 de un total de 135 768.99 pesos; en 1879-80, 161.08 de un total de 144 330.79 pesos; en 1880-81, 3.30 de un total de 143 692.80 pesos, y en 1881-82, 125.48 de un ingreso total de 155 542.28 pesos.[27]

A pesar de que en esa época los ejidos no aportaban sumas importantes al ingreso de la municipalidad, el síndico Luis Gutiérrez Otero informó al ayuntamiento el 15 de febrero de 1864 que "una de las más cuantiosas rentas con que siempre ha contado el municipio de Guadalajara la forman los productos de sus ejidos que, ya puestos en venta, ya a censo, han proporcionado fondos no sólo para aumentar el tesoro municipal, sino para emprender obras de ornato y engrandecimiento de la capital. Y, sin embargo, este ramo tan importante se halla en el más completo abandono..." [28] Según Gutiérrez Otero no se sabía a ciencia cierta cuáles propiedades habían sido enajenadas por la municipalidad y cuáles poseía todavía, habiéndose confundido las primeras con las últimas. Debido a esta inseguridad, era absolutamente imposible cobrar las sumas debidas por los compradores, ni obtener beneficios o reafirmar los derechos sobre aquellas propiedades que todavía poseía la municipalidad.

Consecuencia de esta confusión fueron una cantidad de abusos perjudiciales para el interés público. Casi no pasaba día sin que se recibieran quejas sobre la desposesión, la ocupación de propiedades privadas o el menoscabo de los dere-

26 "Cortes de caja de la mayordomía de propios correspondiente al año de 1864", en AMG, caja 1, leg. 2.

27 "Ingresos en la tesorería municipal de Guadalajara", en AHJ, ramos *Gobernación, Dirección General de Rentas, Hacienda* 1855, 1860 y otros.

28 "Acuerdo para el arreglo de ingresos sobre egidos vendidos y arrendados" (1864), en AMG, caja 2, leg. 73.

chos adquiridos legítimamente. Aún más perjudiciales eran los informes de que una o dos personas, sin ningún derecho legal, habían impedido el uso público de varias calles, causando por consiguiente serios inconvenientes a los vecinos. Entre esos mismos quejosos había muchos que eran deudores del ayuntamiento, que hacían muy poco por cumplir sus obligaciones e inclusive sacaban provecho de la confusión que existía sobre los ejidos. El síndico ennumeró cinco categorías de propiedades cuya situación legal debía examinarse cuidadosamente. Incluyó las propiedades denunciadas bajo la ley de desamortización de 1856 o actos posteriores relacionados con ella, las propiedades que se habían conservado y que producían rentas anuales, las propiedades usurpadas ilegalmente, las abandonadas, y las que estaban en litigio.

Para poner remedio a situación tan deplorable, Gutiérrez Otero propuso varias medidas que fueron aprobadas por el ayuntamiento el 18 de febrero y publicadas y puestas en circulación el 25 de febrero de 1864. Dentro de los quince días siguientes todos aquellos que detentasen alguna propiedad del ayuntamiento, fueran cuales fueran sus títulos, debían presentar su documentación y pagar todas las deudas atrasadas; inclusive aquéllos que habían comprado propiedades en 1856 o después de esa fecha. Todos debían especificar los límites de sus propiedades y convenir con el ayuntamiento el pago de todas las obligaciones que aún tenían hacia él. Pasados los quince días el ayuntamiento iniciaría las acciones que juzgara necesarias. La municipalidad conservaría un cuidadoso registro de las propiedades, de sus límites exactos y de la cobranza de las deudas. A través de la comisión de ejidos recuperaría los ejidos abandonados, y, en caso necesario, recurriría a los tribunales para obtener los usurpados.

No sabemos exactamente qué efectos tuvo esta medida, aunque, sin embargo, se desencadenó una oleada de peticiones y acuerdos sobre varios aspectos de ella. En 1864 un informe incluyó una lista de 187 ejidos o partes de ejidos cuyos dueños o arrendatarios se presentaron voluntariamente ante las autoridades municipales pertinentes, tal como lo exigía la

resolución de febrero. Algunos de ellos tenían varias propiedades; por ejemplo, Ramón Gómez tenía veintiuna, Rafael González catorce, Isidro Gudiño siete y Jesús Serrano cinco.[29] Sin embargo, dos años y medio después, el 14 de septiembre de 1866 el administrador de propios, Francisco Zumelsu, consignó que su oficina carecía de información sobre los antecedentes de la mayoría de los ejidos, así como sobre las transferencias, subdivisiones y cambios de diversa índole que habían realizado en forma ilegal, irregular y arbitraria la mayoría de los que poseían terrenos municipales. Así, la rama ejidal de la administración municipal estaba sumida en la ignorancia sobre lo que constituían los bienes raíces del ayuntamiento, en la oscuridad y en la confusión.[30] De hecho, el 20 de abril de 1866 la comisión de ejidos volvió a describir casi el mismo problema observado en 1864, y las recomendaciones adoptadas por el ayuntamiento el 25 de mayo e impresas y publicadas el 6 de junio de 1866 resultaron muy similares a las de 1864. Sin embargo, en 1866 las penalidades parecen haber sido más severas y más claro el intento de llevar a efecto una total revisión de las transacciones con los ejidos, en forma consistente con la posición del imperio ante la propiedad eclesiástica.[31]

Los archivos municipales están llenos de documentos de las décadas de 1860, 1870, 1880 y comienzos de la de 1890 que tienen relación con los ejidos; se trata de peticiones para rentar o vender propiedades, ajuste de deudas con el ayuntamiento y otros asuntos, como por ejemplo una resolución que establecía que los ejidos se pagarían en un 25% en dinero y en un 75% en créditos municipales, disponiendo al mismo tiempo que se concedería una recompensa a los agentes que

29 "Noticia de las personas que se presentaron a dar razón de los egidos que tienen comprados y en arrendamiento..." 1864), en AMG, caja 2, leg. 82. *Vid. supra,* nota 20, para la referencia a Gómez y Gudiño.

30 "Amado González, solicita en arrendamiento un egido. Se le niega" (1866), en AMG, *Egidos y agua,* caja 1, leg. 9.

31 "Bases proyectadas para el arreglo del ramo de egidos" (1866), en AMG, *Egidos y agua,* caja 1, leg. 11.

descubrieran ejidos que el ayuntamiento desconociera.[32] A una persona se le concedió la mitad de los ejidos que descubrió, y cuando se vendió la otra mitad se le dio preferencia en la compra. A otro "descubridor" se le permitió pagar el 80% del valor de los ejidos en documentos de la deuda municipal y el resto en efectivo. Un tercer agente fue premiado con el 10% del valor de los ejidos descubiertos por él. Aparentemente, el 10% era la recompensa normal para quienes encontraran ejidos desconocidos por el ayuntamiento, pues ya en 1877 el ayuntamiento había admitido que toda persona que informara sobre ejidos desconocidos sería recompensada con el 10% del precio de venta de la propiedad.[33]

Todo lo anterior indica que entre la historia de la desamortización de la propiedad corporativa civil y la de la eclesiástica existían llamativas semejanzas: ignorancia sobre cuáles propiedades poseían las corporaciones, falta de documentación sobre antecedentes,[34] problemas permanentes en cuanto a

32 Para las solicitudes de rentar o comprar ejidos, etc., *vid*, los años pertinentes, legajos y expedientes, en AMG; por ejemplo: "Egidos — Boletos que acreditan los vendidos en el presente año por el comisionado Ignacio Madrid" (1868), exp. 203, y "Egidos — Boletos que acreditan la venta que de algunos de ellos se han hecho en el presente año" (1872), exp. 23. Para el pago de ejidos, *vid*. "Consulta → La hace el c. tesorero municipal sobre si para la venta de ejidos deben subsistir los acuerdos relativos que terminaban el pago de tres cuartas partes en créditos y el resto en efectivo" (1872), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 27. Para las recompensas a agentes, *vid*. "Egidos — Se manda pagar al descubridor de ellos c. Refugio González Hermosillo la cantidad de $ 65" (1868), en AMG, *Egidos y agua y obras públicas*, leg. 29; "Epifanio Franco pide se le autorice para descubrir egidos y se le ceda la mitad del valor de estos" (1883), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 14; "Ermigdio Palomera — Se le autoriza para descubrir egidos pertenecientes al municipio" (1883), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 23; "Jesús Domínguez — Se le autoriza para descubrir egidos de propiedad municipal, gratificándole con el 10% sobre su valor" (1883), en AMG, *Egidos y agua*, leg. 1.

33 "Diez por ciento que se acuerda en favor de las personas que esclarescan la propiedad de egidos ignorados por el ayuntamiento" (1877), en AMG, *Egidos y agua*, exp. 2014.

34 Aparentemente, la guerra civil y las luchas en la ciudad son par-

la liquidación de las deudas, indulgencia respecto a los términos de pago, uso de agentes especiales para la búsqueda de propiedades corporativas, control imperial sobre las transacciones, y pleitos y litigios sobre los derechos de propiedad. Todavía se asemejaban en algo más: en ambos casos, y a pesar de la aparente claridad de la ley, no se sabía con exactitud cuál era la propiedad municipal exenta de la desamortización.[35] Quizá la constitución de 1857 y las enmiendas posteriores contribuyeron a esa confusión, pues el artículo 8º de la ley Lerdo eximía de la enajenación a los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de las corporaciones, como los palacios municipales, los mercados y las casas de corrección; y la ley agregaba una referencia específica a las propiedades que pertenecían a los ayuntamientos, eximiendo a los edificios, ejidos y tierras destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a las que pertenecían. Sin embargo, el artículo 27 de la constitución sólo eximía a las construcciones destinadas inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.[36] En Guadalajara, probablemente debido al decreto de Degollado, las propiedades municipales llamadas "ejidos" estaban sometidas a la desamortización desde el principio. Una enmienda a la constitución, del 25 de septiembre de 1873, estatuía que ninguna institución religiosa podía "adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la constitución".[37] Otro cambio, del 14 de mayo de 1901, estipulaba que "las corporaciones e instituciones civiles... podrán adquirir y administrar... [además de los edificios a

---

cialmente responsables de la falta de información sobre la propiedad municipal. En el conflicto se perdieron o destruyeron importantes registros. *Vid.* "Sobre que comparezca don José Valencia a rendir las cuentas del tiempo que tuvo a su cargo la venta de egidos" (1859), en AMG, leg. 2, exp. 117.

35 Para información sobre los aspectos eclesiásticos del problema de la propiedad, *vid.* KNOWLTON, 1976, capítulos 3, 6, 7 y 8.

36 TENA RAMÍREZ, s/f., p. 610.

37 TENA RAMÍREZ ,s/f., artículo 3, p. 698.

que se refiere el artículo 27] los bienes inmuebles y capitales impuestos sobre ellos que se requieran para el sostenimiento y fin de las mismas...[38]

El agua, las márgenes de los ríos, las plazas y los mercados eran propiedades municipales sobre las cuales reinaba también la confusión y la disputa. En octubre de 1856, no mucho después de la promulgación de la ley Lerdo, hubo discusiones sobre las márgenes de los ríos y los puestos del mercado, y hubo solicitudes de compra de esas propiedades. Concretamente, algunas personas que rentaban puestos en el mercado de San Agustín —el mismo lugar donde debía construirse el teatro— trataron de comprarlos, amparándose en las disposiciones de la ley Lerdo. El ayuntamiento, apoyado por el gobernador, rechazó el pedido basándose en las excepciones del artículo 8 de la misma ley.[39] Al mismo tiempo, el ayuntamiento dictaminó que los baños construidos en las márgenes de los ríos no eran ejidos, ni tampoco se consideraba como tal el uso del agua. Se consideraba que las márgenes estaban eximidas de venta por el artículo 8 de la ley.[40]

A pesar de estas tempranas decisiones, continuaron presentándose solicitudes del mismo tenor. Por ejemplo, en 1879 José de la Peña quiso comprar una propiedad que rentaba a la ciudad y en la que había construido bañaderos para caballos. Uno de sus argumentos era que las corporaciones eran ineligibles para poseer bienes raíces, y que, según las leyes, debían vender sus propiedades. La comisión de ejidos, al recomendar que se rechazara el pedido, arguyó que la enmienda hecha a la constitución en 1873 sólo prohibía la posesión de

38 TENA RAMÍREZ, s/f., artículo 27, p. 713.

39 Sobre varias disposiciones relativas al cumplimiento de la ley del 25 de junio de 1856, *Vid.* AMG, caja 1, leg. 98, pp. 12, 13, 18; Libro de actas (1856, sesiones del 22 de septiembre y el 6 de octubre), en AMG, caja 2, leg. 31; "Informa el c. José M. Montenegro de que los comerciantes de la plaza de San Agustín pretenden pedir la adjudicación conforme a la ley de 25 de junio de 1856", en AMG, caja 2, leg. 82.

40 Sobre varias disposiciones relativas al cumplimiento de la ley de 25 de junio de 1856, *Vid.* AMG, caja 1, leg. 93, p. 14.

bienes raíces a las instituciones religiosas, y que los debates sobre la enmienda en el congreso habían puesto bien en claro la intención de no incluir en la prohibición a las corporaciones civiles. Además, el ayuntamiento carecía totalmente de autoridad para enajenar los ejidos de donde provenía el agua, así como no podía vender las calles, plazas y parques. El ayuntamiento aceptó la recomendación y rechazó el pedido de De la Peña.[41] El congreso del estado apoyó plenamente esa posición debido a que se trataba de una propiedad pública y necesaria para el bienestar de la comunidad.[42]

Si la disposición o arreglo de la propiedad municipal era un proceso prolongado, cargado de problemas, dilaciones y confusiones, y si existía continuidad entre el período previo a 1856 y el posterior a esa fecha, lo mismo puede decirse, aún más categóricamente, del reparto de los terrenos de los pueblos. Como indicamos antes, las leyes que se referían a la propiedad de los pueblos indígenas no fueron una novedad de la época de la reforma. En varios estados, incluyendo a Jalisco, existía toda una historia de legislación contraria a la propiedad comunal.[43] Las medidas estatales no se aplicaban uniformemente, ni tampoco era uniforme, sin duda, su eficacia. Sin embargo, existía esa tradición, y en algunos casos las leyes afectaban no sólo a las tierras de común repartimiento y a los propios, sino también a los fundos legales y a los ejidos. Como observamos al hablar de la propiedad municipal de Guadalajara, mientras el artículo 8 de la ley Lerdo parecía eximir de la individualización a los ejidos y fundos legales, y aunque el artículo 27 de la constitución aparentemente no prolongaba la exclusión ejidal, había cierta permanente confusión y falta de claridad sobre lo que las leyes nacionales incluían o excluían. Aún después de promulgada la constitu-

41 "José de la Peña — Solicita la venta del terreno donde se encuentra el baño de caballos del 'Enano' " (1879), en AMG, exp. 2531.

42 "Muñoz, Carmen, y Huerta, Casimira, solicitan, cada una separadamente, la venta de un terreno..." (1880), en AMG, exp. 2780.

43 FRAZER, 1972, pp. 622-624.

ción de 1857 quedó la sensación —emanada de las autoridades nacionales— de que los ejidos de los pueblos estaban exentos de venta.

La continuidad de un sentimiento contrario a la propiedad comunal, tanto en la legislación como en la acción y que se prolonga desde la independencia a través de la reforma y el porfiriato, es evidente en algunos casos específicos de los pueblos. En estos casos también se revelan el procedimiento seguido, las dilaciones, las fuentes de confusión y conflicto y los posibles fraudes perpetrados.

Entre las más importantes leyes de Jalisco anteriores a la ley Lerdo de 1856 que se refirieron al reparto de las tierras de los pueblos y a la propiedad privada de esos terrenos están las que citamos antes, de 1825 (decreto 2), de 1828 (decreto 151) y de 1849 (decreto 121). Que éstas —lo mismo que la ley Lerdo y las medidas de la reforma vinculadas con ella—[44] no se cumplieron plenamente se nota en el caso del pueblo de Santa María, ubicado en el primer cantón del estado (que incluía a Guadalajara), donde el reparto de los terrenos siguió siendo un problema importante en las décadas de 1880 y 1890 y originó pleitos que se prolongaron hasta después de que terminara el régimen porfirista.

Una pregunta queda sin respuesta en la voluminosa documentación disponible al respecto: la de por qué los terrenos de ese pueblo, ubicado cerca del asiento de la autoridad estatal, no se repartieron, o su reparto no se inició sino treinta años después de que se diera el importante decreto de 1849 o aun las directivas anteriores. De los informes que citamos antes, publicados en *El Republicano Jalisciense,* pueden inferirse algunas posibles razones o, en parte, puede encontrarse alguna explicación en las querellas internas del pue-

44 El límite de seis meses fijado originariamente para la ejecución del decreto 121 de 1849 se amplió varias veces durante varios años por lapsos de seis meses. *Vid.* decretos del 4 de abril y del 2 de diciembre de 1850, y del 10 de junio de 1851 en *Colección de acuerdos,* 1849-1880, II, pp. 107-108, 153 y 217.

blo y en los trastornos políticos que afectaron a esa zona. De cualquier manera, el 17 de marzo de 1881 los habitantes del pueblo de Santa María se presentaron ante el presidente del ayuntamiento de Guadalajara para elegir los cinco miembros y los tres suplentes de la comisión o consejo encargado de repartir las tierras de la comunidad indígena, tal como indicaba el decreto 121 del estado, promulgado en 1849.[45] El 29 de marzo de 1881 la recién elegida Comisión Repartidora de Terrenos de Indígenas se reunió, eligió como presidente a Ignacio Pío, y decidió solicitar al gobierno del estado una copia de los títulos de propiedad de los terrenos del pueblo que probablemente se conservaban en los archivos estatales. La comisión también se ocupó de preparar una lista o censo de los que tenían derecho a recibir tierras.

El 5 de abril la lista estaba casi completa y se había publicado para que quienes no figurasen en ella y creyesen tener derecho a los terrenos pudieran presentar sus reclamaciones. Se pidió a las autoridades del estado que publicaran un anuncio en el periódico oficial con objeto de informar a quienes estuvieran fuera del pueblo. La comisión también se preocupó por determinar los límites de las propiedades que colindaban con los terrenos del pueblo. A fines de septiembre se había realizado y revisado un censo y se habían fijado reuniones para examinar los títulos de propiedad de quienes tuvieran tierras limítrofes con Santa María.[46] El censo del 31 de octubre de 1881, probablemente completo, incluía a los indios que tenían derecho a parte de las tierras comunales que debían departirse. En él figuran 138 nombres, incluyendo 55 matrimonios, 12 viudos, 31

[45] "Comisión Repartidora de Terrenos de Indígenas en el pueblo de Santa María..." (1881), en AMG, exp. 3235.

[46] Hubo una breve controversia y una demora en agosto, cuando el gobierno del estado dijo que debían realizarse nuevamente las elecciones para la comisión, pues sus integrantes no sabían leer o escribir, como lo exigía la ley. Los que habían sido elegidos originalmente fueron confirmados cuando demostraron que poseían las cualidades requeridas.

viudas y 40 huérfanos. El censo también estipulaba las condiciones necesarias para tener un derecho personal sobre los terrenos: 44 eran elegibles porque tenían antecedentes de cacicazgo, 22 por sus padres, 40 por sus madres, 4 viudas por sus esposos y 16 por sus esposas.[47]

El 28 de febrero de 1882 la comisión informó al gobernador que se había progresado mucho en el proceso de reparto. En muchos puntos alrededor de los terrenos comunales no se había trazado una línea divisoria y por consiguiente la comisión designó a uno de los propios indígenas para acompañar a los jueces competentes y observar cuidadosamente la determinación de los límites. Así, con el acuerdo de los indios, la comisión procedió a dividir en parcelas las tierras que se extendían a ambos lados del camino de Guadalajara a Colima, dejando cuarenta varas para el trazado del camino. Según la comunicación del 30 de noviembre de 1881, elevada por la comisión a los funcionarios cantonales, el camino nacional de Guadalajara a Colima dividía los terrenos del pueblo en dos partes. La comisión informó que había el poniente del camino había examinado 54 1/2 fanegas, además de las tierras de que se habían apoderado ilegalmente los propietarios circundantes.[48] Al oriente del mismo camino había examinado 28 fanegas, pero no se había inspeccionado la mayor parte del terreno porque los habitantes se habían opuesto. Por otra parte, no había línea divisoria y ninguno de los indios se había presentado a defender sus derechos. Por eso, decía la comisión, había pedido al jefe político del cantón que obligara a la gente que allí vivía a que se presentara ante las autoridades competentes.

47 Otro censo de la misma fecha enumeraba 139 elegibles para recibir las tierras: 55 matrimonios, 12 viudos, 31 viudas y 41 huérfanos (19 personas eran responsables por los 41 huérfanos). Sus derechos se basaban sobre los siguientes antecedentes: 57 por cacicazgo, 18 por sus padres, 42 por sus madres, 4 por sus esposos y 16 por sus esposas. "Algunos asuntos relacionados con la comisión repartidora de tierras indígenas" (1897), y otros, en AHJ, *Gobernación*.

48 Una fanega de tierra equivalía a unas 3.5662 hectáreas.

El 15 de noviembre de 1881 los funcionarios del estado aprobaron las operaciones realizadas, pero no parece que eso arreglara la cuestión de la propiedad de los terrenos limítrofes. Al repartir los terrenos en 1882 se delimitaron parcelas de dieciocho a veintinueve varas en el frente y cien varas en el centro. Para realizar la distribución se numeró cada terreno y se comunicó a los indios que debían presentarse para sortear las parcelas entre ellos y pagar los treinta centavos que se exigía por cada parcela.[49] Setenta y nueve indios se presentaron espontáneamente; cuarenta que tenían derechos no lo hicieron, algunos porque no vivían allí y otros porque simplemente no cumplieron. Junto con su informe, la comisión envió una lista numerada con los nombres de los que habían recibido terrenos, la especificación de las parcelas que todavía no habían sido otorgadas, y una lista de las personas que habían pagado sus derechos. La lista ennumeraba ciento veinte parcelas, en ochenta de las cuales figuraban los nombres de los que las habían recibido. Hasta ese momento, ocho personas habían pagado los treinta centavos de derecho.[50] Aparentemente, el gobernador aprobó el trabajo de la comisión.

Ya en enero de 1882 Gregorio Cordero, apoyado por otros habitantes de los pueblos, se quejaba de la comisión, quizá porque no había logrado ser elegido miembro de la misma en 1881. Sea cual hubiese sido la razón, en marzo de 1887, en larguísimo escrito dirigido al general Ramón Corona, gobernador de Jalisco, Cordero enunciaba algunos puntos interesantes sobre la política y los terrenos de los pueblos.[51] Decía que en 1853 él y sus seguidores se habían enterado de una reunión de "falsificadores de títulos de los fundos le-

[49] En el artículo 12 de la disposición aclaratoria del decreto 121 se especificaba una retribución basada en el tamaño de la parcela, que se distribuiría entre los cinco miembros de la comisión.

[50] Gregorio Cordero, al que se menciona más adelante, no estaba en la lista.

[51] Cordero se identificaba a sí mismo como "vecino original" de Santa María, de edad, casado, de "oficio albañil" y de "clase pobre".

gales" en la casa de Timoteo de Lara, vecino de Santa María. A esa reunión habían asistido todos los hijos y hermanos de los compradores ilegales y otros, incluyendo a Ygnacio Lara, que era miembro suplente de la comisión de 1881. Los falsificadores no sólo habían adquirido el fundo legal, sino que también se habían apropiado del ingreso proveniente de los pastos de comunidad, que, según decía Cordero, producían una renta de dos a tres pesos diarios. Debido a esto, Atención Quevedo, individuo que obtenía ganancias de los pastos de comunidad junto con los falsificadores de títulos, apoyó a los franceses contra los republicanos en 1864. Quevedo se convirtió después en comisario imperial.

Según Cordero, los engañados indígenas lo habían elegido para conseguir que el gobierno estatal reconociera los falsos títulos, el pago de la renta de los pastos y "la práctica de un repartimiento de terrenos de comunidad que jamás se ha practicado". El caso había sido debidamente presentado ante el gobernador y, siguiendo su indicación, los querellantes se habían presentado ante los tribunales en noviembre de 1869. El caso había sido resuelto en favor de la "clase menesterosa" el 11 de enero de 1870. El mismo día el tribunal informó al gobierno del estado que se debería pagar por los pastos a los miembros de la comisión de Santa María. Éstos eran, según señaló Cordero en 1887, los mismos que estaban estafando el dinero de los pastos en su condición de miembros de la Comisión Repartidora de Terrenos que se había formado en marzo de 1881. Esa comisión, que debía proceder al reparto de los terrenos, había servido sólo para calumniar a los hombres decentes, los que reclamaban la renta de los pastos que habían sido tomados subrepticiamente. La comisión no había hecho nada, salvo permitir a los falsificadores de títulos que estafaran a los vecinos, que exigieran impuestos para privar a las personas de sus terrenos, y que invadieran tierras de los pueblos vecinos justificándolo con títulos falsos. Cordero apoyó su denuncia con documentos oficiales y decisiones de las autoridades gubernamentales y judiciales. Pidió que se aboliera la Comisión

Repartidora de Terrenos y que se remitieran al gobierno las cuentas sobre los pagos realizados por los pastos. También pidió la destitución de Ygnacio Lara, miembro suplente de la comisión.

Algunos días después de haber presentado su petición de 1887 Cordero recibió la respuesta del gobierno estatal. Al examinar los informes existentes se descubrió que ya previamente el Consejo de Gobierno había decidido que este asunto debía resolverse ante los tribunales, y que por lo tanto Cordero debía presentar su queja ante ellos.

En realidad, ésta no era la primera vez que el gobierno derivaba un pleito de este tipo a las autoridades judiciales. Además de su representación de 1869, Gregorio Cordero había hecho otra en favor de la "clase menesterosa" en agosto y septiembre de 1883, primero ante el jefe político del cantón y después ante el gobernador, haciendo cargos contra la Comisión Repartidora de Terrenos de Santa María por abusos, fraude e ilegalidades. En su informe al jefe político cantonal, el comisario político de Santa María alegó que esas acusaciones carecían de fundamento. Se podría dudar de la imparcialidad de este funcionario, puesto que Cordero alegaba que el comisario político y el judicial del pueblo estaban en connivencia con la comisión para evadir las órdenes de realizar el reparto de los terrenos. Sin embargo, el gobernador rechazó la petición de Cordero de nombrar una nueva comisión, y el Consejo de Gobierno de Jalisco consideró que el reparto de terrenos del pueblo se había realizado y que sólo faltaba distribuir los títulos de propiedad. Lo único que todavía no se había repartido era parte de un cerro que poseía el pueblo, y el gobierno encontró justificado el retraso puesto que se esperaba una decisión sobre la línea divisoria entre las tierras del pueblo y las propiedades privadas circundantes. Así, el consejo declaró que Cordero debía llevar su queja ante los tribunales.

Así, el 14 de diciembre de 1883 la Comisión Repartidora de Terrenos de Santa María informo que ese día había comenzado la división de las tierras comunales del cerro del

Gachupín, y que no se había hecho antes porque las partes interesadas que trabajaban en los campos debían recoger la cosecha. De esto se deduce que, por lo menos en parte, se había arreglado el pleito sobre la propiedad del cerro. Pero el reparto de los terrenos del cerro se reanudaría en 1886.

La larga y turbia historia del repartimiento de los terrenos de Santa María tiene otras ramificaciones y aspectos que van más allá de los que relata Gregorio Cordero. Además del grupo de Cordero, otros individuos presentaron sus propios puntos de vista sobre la política del pueblo y la discutida cuestión de los terrenos. El 22 de febrero de 1886, un año antes del larguísimo y a veces amarillista escrito de Cordero, la Comisión Repartidora de Terrenos informó al gobernador que hacía dos días que la mayoría de los habitantes se había reunido por orden del delegado político del pueblo para considerar el reparto de los terrenos que todavía no se habían distribuido. El delegado pidió un censo de los indígenas y los documentos que justificaran sus posiciones. Como los indígenas sólo pudieron presentar el censo, propuso a los querellantes, que eran Gregorio Cordero y otros trece que siempre habían estado en conflicto con la mayoría de los del pueblo, que nombraran una nueva comisión.

Así, según la comisión, el cuerpo elegido en septiembre de 1881 y confirmado por el ayuntamiento de Guadalajara fue abolido sin ninguna base legal, puesto que su supresión no se hizo a pedido de la mayoría de los habitantes del pueblo, ni siquiera a pedido de los que habían asistido a la reunión. Además, el proceso de reparto realizado por la comisión original había sido aprobado por el gobierno del estado en noviembre de 1881. No obstante esta aprobación, y sólo debido a que unos documentos no se habían presentado en forma adecuada, el delegado político había puesto en prisión a todos los miembros de la comisión. Antes de esto el presidente de la misma, Felipe Cordero, había sido encarcelado durante cuatro días sin que mediara proceso alguno. Por tanto, la comisión reclamaba al gobernador que se hiciera justicia. El gobierno del estado reconoció que el dele-

gado carecía de autoridad para suspender a la comisión existente y nombrar otra, pues según el decreto 121 esa era una atribución del ejecutivo estatal.[52]

La controversia sobre los terrenos se manifestó en otra de sus dimensiones el 29 de marzo de 1886. Ese día se realizó una junta de los indios del pueblo de Santa María a la que asistieron los delegados político y judicial de la localidad y el director político de San Pedro, bajo cuya jurisdicción estaba Santa María. Debían considerar el pedido de don José María Obeso, propietario de la vecina hacienda del Rosario, de que se le concediera una porción de los terrenos del pueblo, aparentemente una parte del cerro del Gachupín. La junta, al rechazar la propuesta por ser perjudicial para los intereses del pueblo, adujo que el terreno en cuestión era la cabecera o casco del pueblo antiguo o primitivo, donde existió originalmente. Desde tiempo inmemorial había estado en sus manos, utilizándose como potrero para el ganado de los habitantes del pueblo y para proveer de madera a la comunidad. El terreno también incluía una cantera de piedra y el agua utilizada por el pueblo. Los indígenas pedían la protección del gobernador y su apoyo contra Obeso, quien, habiendo litigado en cuatro ocasiones diferentes, no había podido presentar ningún título de propiedad sobre ese terreno y sin embargo aún pretendía reclamarlo como suyo. Había presentado sólo un mapa manuscrito, poco digno de crédito, y basándose en el cual los amenazaba con despojarlos de más tierra todavía de la que estaba en discusión.

El director político, buscando una conciliación entre Obeso y los indígenas, se reunió con ambas partes para fijar los límites entre el pueblo y la hacienda. Observó que ambas partes reclamaban más terrenos que los que, según los títulos, correspondían a la hacienda o al pueblo. Para evitar cuestiones que pudieran surgir sobre el repartimiento de

52 A comienzos de marzo los miembros de la comisión fueron liberados de la prisión.

los terrenos del pueblo trató sin éxito de lograr un acuerdo sobre la línea divisoria. Aun así, el director político explicó a los del pueblo que el retraso en establecer un límite satisfactorio no debía detener el reparto de los terrenos, ya que tal retraso perjudicaría a la mayoría de las familias, que en el entretanto no podrían utilizar la parte de tierra que les correspondiera. El 15 de abril de 1886 el gobernador recomendó a los indígenas que llevaran el asunto de sus derechos sobre los terrenos ante los tribunales. Unos pocos días después, el 19 de abril de 1886, la Comisión Repartidora de Terrenos comenzó a medir el cerro del Gachupín, que era parte de los terrenos de comunidad del pueblo, y lo dividió en 169 partes (el número de los individuos elegibles) de diferentes tamaños pero igual valor.

El 31 de agosto treinta y cinco indígenas se quejaron de nuevo ante el gobernador por las acciones de Obeso y de su representante, Félix Castillo. Obeso no se había presentado ante los tribunales para sostener sus pretensiones sobre los pastos de la falda del cerro; la falda siempre había pertenecido al pueblo, pero Obeso invadía periódicamente esos pastos, y, justamente, acababa de ocurrir un episodio de ese tipo pocos días después de que el gobernador diera sus órdenes. Según los querellantes, el 26 de agosto Castillo y algunos hombres entraron en los potreros y se apoderaron del ganado de los indígenas que estaba pastando allí, como de algunos bueyes pertenecientes a unos carreteros que habían pagado para que se les dejara pastar. Los bueyes fueron devueltos después de un segundo pago exigido por Castillo, y el ganado de los del pueblo después de una orden del director político de San Pedro. Además, cuando Felipe Cordero, presidente de la Comisión Repartidora de Terrenos, acusó a Castillo de cometer injusticias y arbitrariedades, éste y sus compañeros lo aprehendieron, lo llevaron a San Pedro y lo encarcelaron acusándolo con calumnias. A pesar del hecho de que el terreno había estado en posesión del pueblo desde tiempo inmemorial y de que Obeso no tenía ningún documento que probara su propiedad, y a pesar de la resolución

de las quejas anteriores por el gobernador, Obeso continuó inquietando a los indígenas.

El 17 de septiembre de 1886 Félix Castillo presentó al gobernador su propia versión del asunto. Sostenía que había sido víctima de repetidas agresiones de parte de los del pueblo de Santa María y que por eso en 1885 había solicitado ayuda a la policía. Gracias a diversas medidas, había entrado en posesión pacífica de los terrenos de la hacienda del Rosario, que le rentaba Obeso, y que limitaba al sur con el pueblo de Santa María. Entonces, en agosto de 1886, Felipe Cordero, que representaba al pueblo, había permitido que 180 cabezas de ganado pastaran en esos terrenos. En uso de los derechos que la ley estatal concedía a los propietarios,[53] Castillo se había apoderado del ganado y lo había puesto, lo mismo que a Cordero, a disposición del director político de San Pedro. Cordero había sido llevado ante el juez de la corte criminal, quien, sin embargo, había ordenado su libertad. Cordero, entonces, había vuelto a llevar a pastar ilegalmente a sus animales, e inclusive había cobrado dinero por el uso de los pastos a los carreteros que utilizaban el camino nacional que atravesaba el terreno. De nuevo, Castillo se había apoderado de cuarenta y dos cabezas y pedido al director político que hiciera cumplir las disposiciones de la ley, pero sin ningún resultado. Castillo alegaba que siempre había obedecido la ley y que sólo había encontrado evasivas y muy poco o ningún apoyo de las autoridades; por consiguiente la fuerza era su único recurso para repeler las intrusiones de los indígenas. Afirmaba también que si éstos tenían algún derecho debían acudir a los tribunales para actuar contra él o contra el propietario, Obeso. Pero no lo hacían porque sus títulos eran falsos, como lo había probado una resolución de la corte en 1869.[54] Agregaba que no sólo los indios, sino también las autoridades del pueblo, afectaban sus intereses. Aparentemente el único resultado que lo-

[53] Decreto 449 de la legislatura y artículos del Código Penal.
[54] *Vid. Colección de acuerdos,* 1849-1880, IV, pp. 189-200.

graron tanto la representación de Castillo cuanto las quejas permanentes de los habitantes del pueblo fue que se repitieran las anteriores directivas del gobierno estatal en el sentido de que los indígenas debían presentar su querella ante los tribunales para resolver a quién correspondía en justicia la propiedad de los terrenos.

El 29 de septiembre de 1897, una década y media después de que se eligiera la primera comisión, catorce habitantes de Santa María con derecho a que se les adjudicaran los terrenos requirieron del gobierno del estado una autorización para organizar una nueva comisión repartidora que cumpliese con los requisitos del decreto 121 del 17 de abril de 1849 y otras medidas pertinentes.[55] Los peticionantes invocaban que, en tantos años, la antigua comisión no había realizado "tan laudable trabajo" en favor de los indios, a pesar de tan repetidas circulares y reglamentos como se expidieron, bien "por morosidad o torpeza", o porque deliberadamente hacía la vista gorda. El 3 de noviembre de 1897 las autoridades estatales admitieron que, puesto que la comisión nombrada en 1881 no había cumplido su tarea, se debían realizar elecciones para una nueva.

Fuera de los resultados de esta decisión, uno se pregunta qué había sucedido en la década y media transcurrida entre 1881 y 1897, para no mencionar más de tres décadas transcurridas entre la emisión del decreto de 1849 y la elección de la comisión de 1881. Ya relatamos antes algunas partes de una historia que, a pesar de sus huecos, da pie para posibles explicaciones del fracaso del repartimiento de terrenos en Santa María. Además de la confusión y los retrasos provocados por la inestabilidad política en parte de ese período, otras posibilidades incluyen la falsificación de títulos de propiedad y los pleitos sobre límites y títulos de los terrenos, así como las controversias con los propietarios privados y entre los mismos habitantes del pueblo.

55 "Algunos asuntos relacionados con la comisión rtpartidora de tierras indígenas" (1897), y otros, en AHJ, *Gobernación*.

El 19 de diciembre de 1903 Santa María hizo aún un nuevo pedido para que se eligiera una nueva comisión, debido a que —como era de imaginarse— algunos miembros habían muerto y los demás estaban ya viejos e incapacitados. Las nuevas elecciones, realizadas el 6 de marzo de 1904, no pusieron fin a las aparentemente interminables controversias sobre los terrenos de Santa María ni a los pleitos entre la Comisión Repartidora de Terrenos y algunos indígenas. El cerro del Gachupín era el foco del conflicto. Quizá fuera irónico, pero no inesperado, que esta disputa se vinculara con la necesidad de pagar las deudas originadas por el proceso de división de los terrenos.

En la primera década del siglo XX un aspecto por lo menos de la controversia de Santa María era similar a la de la generación anterior: un grupo de indígenas se quejaba de que la Comisión Repartidora de Terrenos estaba actuando en su propio interés y no para beneficio de la comunidad. En este caso, se trataba específicamente de la decisión de la comisión de vender una parte del cerro del Gachupín para pagar los gastos originados por la división de los terrenos, los impuestos, y dos deudas, una de 800 pesos contraída con Primitivo Arce y otra de 500 pesos con Pioquinto Sahagún. Esas deudas se habían originado en préstamos solicitados por la comisión a Arce y Sahagún en 1904 y 1905, para sufragar los costos de la mensura de la tierra y de un juicio sobre la propiedad de los terrenos.[56]

Atendiendo a la oposición de un grupo de habitantes del pueblo, el gobernador negó en febrero de 1907 la autorización solicitada por la Comisión Repartidora de Terrenos para vender parte del cerro y obtener fondos para liquidar varias deudas. Se creía que el juicio sería resuelto en favor del pueblo, con lo cual se obtendrían recursos para cubrir

[56] El contrato con Sahagún contenía una referencia al litigio entre el pueblo y la hacienda del Rosario; largo problema que, sin duda, contribuyó al endeudamiento del pueblo, a las demoras en la distribución de los terrenos y a una situación generalmente inestable.

los costos legales, y que la venta de la tierra privaría al pueblo de los pastos que necesitaba a cambio de una suma que se consumiría sin prestar ningún beneficio al conjunto de los habitantes.

El pleito continuó durante más de dos años, hasta mayo de 1909, cuando el gobierno del estado convino con los querellantes (unas cuarenta personas) en que la Comisión Repartidora de Terrenos de Santa María carecía de autoridad para concluir contratos que enajenaran la propiedad comunal. La autoridad de la Comisión se limitaba al reparto de los terrenos y no podía actuar como propietaria de las tierras del pueblo. No sólo se amonestó a la comisión por excederse en su autoridad sino que se autorizó al pueblo a elegir una nueva comisión repartidora. Uno se pregunta qué ocurrió con las reclamaciones de Arce y Sahagún, quienes habían prestado dinero a la comisión a cambio de derechos sobre el cerro del Gachupín. Como quiera que haya sido, gracias a su contrato, habían aprovechado durante varios años los pastos, la madera, la piedra y otros derechos o beneficios.

Las elecciones de la nueva comisión se realizaron el 31 de octubre de 1910, pero fueron anuladas en enero de 1911 debido a que los elegidos eran "de malos antecedentes" y hostilizaban a los indígenas de la propia comunidad.[57] En abril de 1911 se realizaron nuevas elecciones, pero, una vez más, el gobernador las anuló porque los elegidos eran los mismos individuos considerados inaceptables en la elección anterior.

Los últimos documentos del prolongado caso de Santa María, que corresponden a octubre de 1912, retoman los argumentos de las primeras controversias: pastoreo discutible o ilegal de animales, quejas sobre la actuación de la Comisión Repartidora de Terrenos en contra de los intereses de la comunidad, y recomendaciones del gobernador a los in-

[57] "Jefe de la sección 3 de Guadalajara" (15 sep. 1911); "Algunos asuntos..." (1897), y otros en AHJ, *Gobernación*.

dios de Santa María para que se dirigieran a las autoridades judiciales con el fin de que éstas determinaran sus derechos sobre las tierras en disputa, probablemente el cerro del Gachupín. Cabe esperar que las autoridades revolucionarias resolverían definitivamente los pleitos vinculados con los terrenos del pueblo.

El caso de Santa María es muy instructivo a pesar de estar incompleto, de las lagunas de la documentación y de la parcialidad de los informes. En él se manifiestan las disputas internas entre la comisión electa y los indígenas disidentes, los conflictos sobre la propiedad de la tierra entre el hacendado vecino y el pueblo, la imprecisión de los límites, y el campo fértil para litigios e intervención de abogados, lo que quizás contribuyó a que las controversias se prolongaran y agudizó sin duda los problemas financieros de la comunidad.

Los documentos disponibles no permiten captar qué efecto tuvieron sobre este problema los cambios en los regímenes políticos. La legislación sobre el reparto de los terrenos de los pueblos data de los primeros años de la independencia, y si bien supuestamente algunos regímenes afectaron en forma drástica la propiedad de los pueblos —sobre todo la legislación de la reforma y la del gobierno de Díaz— encontramos en este caso muy poca referencia a los cambios políticos, las ideologías disidentes o el efecto de los acontecimientos nacionales. Otros documentos podrían sin duda esclarecer este punto, y es de suponerse que otras regiones geográficas pudieron haber sido afectadas en forma diferente. El ejemplo de Santa María lleva a preguntar hasta qué punto el ámbito local fue influido por los más importantes acontecimientos nacionales o por las decisiones revolucionarias. Lo que de este caso se deduce es la omnipresencia del papeleo burocrático, las enemistades dentro del pueblo, las fricciones entre éste y la hacienda, y la serie continua de peticiones y argumentaciones entre las autoridades locales y las superiores.

Ciertamente una de las constantes mantenidas a través de las décadas fue la invariable respuesta de las autoridades estatales a las solicitudes y quejas del pueblo: "lleven el asunto a los tribunales". Quizás el hecho de que esta indicación no se siguiera y de que las peticiones continuaran siendo elevadas al ejecutivo estatal se explique por la creencia de los indígenas de que la suprema autoridad política era el mejor o único árbitro y la única esperanza de que se les complaciera, o también porque se desanimaban al considerar el costo de los juicios, el tiempo que consumía un pleito en los tribunales, la desconfianza que éstos les merecían y aun lo endeble de su propio caso. Cuando iban a los tribunales y recibían una sentencia favorable —como ocurrió en 1870— no se cumplía con lo dispuesto o, por lo menos, no a entera satisfacción de algunos de los habitantes del pueblo.

Otros documentos indican que los cambios políticos de las décadas de 1850 y 1860 no sólo retrasaron u obstruyeron el cumplimiento de las leyes, sino que algunas de ellas, sobre todo la ley Lerdo de 1856, afectaron y complicaron el proceso de reparto de las tierras de los pueblos y favorecieron las controversias a nivel local. Por ejemplo, en la década de 1870, el ayuntamiento de la municipalidad de Autlán y sus habitantes indígenas disputaron respecto al reparto y enajenación de los terrenos y sobre a quién le correspondería percibir el producto de las enajenaciones, si al ayuntamiento municipal o si al pueblo indígena de Autlán. En la controversia se planteaban otros asuntos, como, por ejemplo, si Autlán era pueblo indígena o español y si en realidad había tierras comunales —puesto que el ayuntamiento negaba que el pueblo fuera indígena y que hubiera tierras comunales—; si las tierras fueron divididas según el decreto 121 de 1849, anterior a la ley Lerdo, o si había tierras administradas por el ayuntamiento en la época de la ley Lerdo; y si el pueblo o el ayuntamiento municipal podían realizar contratos que comprometieran a las tierras del

propio pueblo y percibir ingresos por ellos.[58] El caso de Autlán plantea la necesidad de investigar más profundamente las implicaciones raciales de esas controversias locales, el efecto de los pleitos sobre la distribución y el control de la tierra, y la importancia de los conflictos entre personalidades.

Otro punto importante que surge de la documentación y que requiere de una más profunda investigación se vincula con el significado de la individualización de la propiedad comunal. Es bastante evidente que el decreto de 1849 permitía la posesión conjunta de la tierra que se había atribuido individualmente a los habitantes del pueblo. El artículo 24 del decreto decía que "los indígenas que quisieran poseer en sociedad las fincas que les correspondan en el repartimiento, podrán hacerlo después que se les hayan distribuido, bajo los convenios legales que celebren entre sí como particulares".[59] También es evidente que esa posesión conjunta, así como la propiedad indivisa y la inalienable administrada por el ayuntamiento, continuó aún después de la promulgación de la ley Lerdo y de la constitución de 1857. Así, una circular del gobierno de Jalisco del 4 de agosto de 1868, que se refería al pago de impuestos, hablaba de las "fincas que ocupan en común los indígenas y las que administran los ayuntamientos sin estar enajenadas", mencionando las "propiedades raíces que *pro indiviso* poseen en comunidad los indígenas de los pueblos" y las "fincas que después de repartidas se poseen en sociedad por los indígenas".[60] No es seguro que, bajo la ley federal, este tipo de propiedad fuera legal, pero puede ser que fuera razonable, práctico y más eficiente conservar la posesión conjunta en las tierras comunales; los pastos se mantendrían intactos para el uso común mientras se cumplieran los requisitos legales de la propiedad personal de las partes del todo.

[58] *Ayuntamiento de Autlán*, 1862; *Controversia*, 1868.

[59] *Colección de acuerdos*, 1849-1880, I, p. 155.

[60] Circular 15 de la Sección de Hacienda del gobierno de Jalisco a los jefes políticos de cada cantón (4 ago. 1868), en *Colección de los decretos*, 1873, III, pp. 325-326.

Éstas son algunas de las cuestiones que necesitarían investigarse para dilucidar el asunto de la tenencia de las tierras de los pueblos y comprender las ramificaciones de la legislación del siglo XIX hacia los pueblos y sus habitantes, así como hacia los propietarios privados colindantes, ramificaciones que son de carácter personal, económico, social y político.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AMG Archivo Municipal de Guadalajara.
AHJ Archivo Histórico del Estado de Jalisco.

*Ayuntamiento de Autlán*

1862 *El ayuntamiento de Autlán y los indígenas — Cuestión de tierras,* Colima, Imp. de Benito García.

*Colección de acuerdos*

1849-1880 *Colección de acuerdos, órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares, de los indígenas, bienes de sus comunidades y fundos legales de los pueblos del estado de Jalisco* (el título varía), Guadalajara, vol. I, Imprenta del Gobierno del Estado a cargo de J. Santos Orosco; vols. II y III, Tip. de J. M. Brambila; vols. IV y V, Tip. de S. Banda.

*Colección de los decretos*

1873 *Colección de los decretos, circulares y órdenes de los poderes legislativo y ejecutivo del Estado de Jalisco,* Guadalajara, Tip. de S. Banda.

*Controversia*

1868 *Controversia del ayuntamiento de Autlán,* Guadalajara, Imp. de Agustín Rada.

FRAZER, Donald

1972 "La política de desamortización en las comunidades indígenas — 1856-1872", en *Historia Mexicana,* XXI:4 (abr.-jun.), pp. 615-652.

GARCÍA VILLARREAL, Héctor de la

1951 *Del calpulli al ejido*, México.

KNOWLTON, Robert J.

1976 *Church property and the Mexican reform — 1856-1910*, DeKalb, Northern Illinois University Press.

LABASTIDA, Luis G.

1893 *Colección de Leyes, decretos, reglamentos, circulares, órdenes y acuerdos relativos a la desamortización de corporaciones civiles y religiosas y a la nacionalización de los que administraron las últimas*, México, Tip. de la Oficina Impresora de Estampillas.

*Leyes de reforma*

1947 *Leyes de reforma — Gobiernos de Ignacio Comonfort y Benito Juárez — 1856-1863*, México, Empresas Editoriales.

MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio

1959 *El problema agrario de México*, 7ª edición, México, Editorial Porrúa.

POWELL, T. G.

1974 *El liberalismo y el campesinado en el centro de México — 1850-1876*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Secretaría de Educación Pública. «SepSetentas, 122.»

TENA RAMÍREZ, Felipe (ed.)

s/f *Leyes fundamentales de México — 1808-1957*, México, Editorial Porrúa.

TRAPNELL, Anna Louise

1931 "A survey of Mexican land legislation in its relation to the status of the Indians — 1521-1910", tesis inédita, University of California.

# LA POLÍTICA DE DESAMORTIZACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS, 1856-1872

Donald J. FRASER
*Syosset Public Schools,*
*Syosset, New York*

LA INTERPRETACIÓN tradicional de la desamortización de las tierras comunales en México para el periodo 1856-1911, es que la Ley Lerdo, al destruir la estructura comunal de los pueblos indígenas, los expuso a la voracidad de hacendados y especuladores, quienes tomaron ventaja de la ignorancia y la debilidad de los indios para usurpar sus propiedades. Muchos autores que han abordado el tema en obras de carácter general, señalan el Porfiriato como el periodo en el que los despojos fueron más frecuentes. Centran su atención, por una parte, en dos circulares —de 1889 y 1890—, que ordenaban completar el proceso de desamortización, y por la otra, en la legislación sobre colonización y terrenos baldíos de 1883 y 1894; con base en esos documentos intentan probar que Díaz deformó el propósito original de los liberales de la Reforma, con el fin de eliminar por completo la propiedad comunal.[1] Es-

[1] Esta interpretación se encuentra en muchas obras generales que abordan el periodo, tales como: CHARLES C. CUMBERLAND, *Mexican Revolution. Genesis under Madero,* Austin, 1952; p. 21; EYLER N. SIMPSON, *The ejido: Mexico's way out,* Chapell Hill, 1937, pp. 29-31 y STANLEY R. ROSS, *Francisco I. Madero, apostle of mexican democracy,* Nueva York, 1955, pp. 29-31. Estas obras al parecer se basan en HELEN PHIPPS, *Some aspects of the agrarian question in Mexico. A Historical study,* Austin, 1925, pp. 112-113.

tudios más refinados sobre el mismo tema, matizan esta interpretación, pero suscriben la tesis central de que la política de desamortización original no se encaminaba intencionalmente a lesionar los intereses indígenas, y que los porfiristas interpretaron la legislación para servir a sus propios intereses y destruir esas comunidades.

Uno de tales estudios es el clásico de Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* donde el autor declara que la inclusión de las corporaciones civiles en la Ley Lerdo fue un "disfraz", utilizado para cubrir la intención real de la ley, a saber: "...quitar a la Iglesia sus bienes para darlos a los mestizos".[2] Aunque critica el método y sus efectos negativos sobre las comunidades indígenas, Molina Enríquez declara que Lerdo comprendió pronto las injusticias que la desamortización acarreaba para los pueblos y que en el mes de diciembre de 1856 "...los obligaba sólo a repartir la propiedad común entre todos los dueños de ella" y no les imponía la expropiación, como era el caso con las propiedades del clero.[3] Más aún, Molina Enríquez afirmó que los pueblos fueron beneficiados cuando el decreto del 12 de julio de 1859,

> ...tomó el camino de la nacionalización en cuanto a los bienes raíces del clero, pero en cuanto a los demás... se detuvo. No sólo (esto), sino que en la rama de la desamortización por división (de los pueblos), el movimiento desamortizador dio algunos pasos atrás.[4]

De acuerdo con el autor, el gobierno de Juárez comprendió los problemas de los indígenas y los protegió dándoles incluso tierras nacionalizadas a algunos pueblos, en oposición a la Ley Lerdo.[5]

[2] ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ: *Los grandes problemas nacionales,* México, 1964, p. 73.

[3] *Id.: La Reforma y Juárez. Estudio histórico-sociológico,* México, 1906, p. 75.

[4] *Ibid.,* p. 89.

[5] *Ibid.*

Jesús Reyes Heroles ha analizado la interpretación de Molina Enríquez en *El liberalismo mexicano* y la ha criticado como una exageración de los efectos que tuvo la desamortización sobre los pueblos durante el periodo de la Reforma:

> Ciertamente que el Reglamento de la Ley de Desamortización... fue inconveniente, así como algunas circulares aclaratorias y también es verdad que hubo resoluciones reduciendo a propiedad individual terrenos de propiedad comunal de indígenas...; mas ni los reglamentos, ni las circulares, ni las resoluciones, permiten arribar a una conclusión general, sobre todo si se considera la oposición violenta que los indígenas presentaron a estos intentos de reducción a propiedad particular.[6]

Reyes Heroles señala que los ejidos —el corazón de los pueblos—, no estuvieron nunca sujetos a desamortización, ni siquiera bajo el artículo 27 de la Constitución de 1857.[7] Los liberales exceptuaron al ejido en tal artículo porque lo consideraban propiedad de la nación, la cual no estaba sujeta a la desamortización. La división de las tierras ejidales fue "un criterio ilegal en el procedimiento" y "un abuso del procedimiento" que tuvo lugar después de que Porfirio Díaz había subido al poder.[8]

El propósito de este artículo es analizar de cerca las ideas y la legislación relativas a la división de las tierras comunales, a fin de poder definir, con mayor precisión, la política que existió hacia los pueblos en los años que van de 1856 a

[6] JESÚS REYES HEROLES: *El liberalismo mexicano,* 3 vols., México, 1957-1961; v. III, p. 633.

[7] *Ibid.,* pp. 637-644. Reyes Heroles basa esta interpretación en un informe de 1912 de la *Comisión Agraria Ejecutiva,* el cual declaraba que los ejidos fueron siempre propiedad de la corona durante la época colonial, aun cuando hubieran sido otorgados a los pueblos. Después de la Independencia, el gobierno retuvo todavía el título, como sucesor que era de la Corona.

[8] *Ibid.,* p. 438; citando a José L. Cossío, "Antecedentes de la Propiedad en México", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* t. 43, XVII, p. 34.

1872. Por el momento no es posible comparar los efectos reales de la desamortización en los pueblos, antes y después del ascenso de Díaz; pero la política del régimen porfiriano hacia los pueblos es bien conocida y vale la pena contrastarla con la de los autores que se discuten aquí, para ver si existieron realmente diferencias entre ambas.

La primera pregunta por responder es si la inclusión de las corporaciones civiles en la Ley Lerdo fue un "disfraz" o una medida que se derivaba lógicamente de la ideología liberal de la época. Ciertamente, la idea de terminar con la tenencia comunal de las corporaciones civiles, no era nueva; a fines del siglo XVIII, Campomanes y Jovellanos habían abogado por la división de las tierras comunales en España y José de Campillo y Cosío y Bernardo Ward, habían manejado las mismas ideas en relación con el problema indígena en el Nuevo Mundo.[9] El obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, había propuesto en 1799 un amplio programa de reforma para los indígenas, que señalaba como causas principales de su atraso, el aislamiento y la condición de "minoría" en que se encontraban. Para incitar al indio a mejorar su condición, Queipo propuso su completa integración a la sociedad y la división de las tierras comunales entre los vecinos.[10] En los tres y medio años que siguieron al mes de septiembre de 1810, las Cortes españolas expidieron una gran

[9] Véase RICHARD HERR: *The eighteenth-century revolution in Spain*, Princeton, 1958, pp. 99-112 y JEAN SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, trad. por Antonio Alatorre. México, 1957, pp. 546 y 571. Sobre Campillo y Cosío puede verse EDUARDO ARCILA FARÍAS, *El siglo ilustrado en América. Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*, Caracas, 1955, p. 66; sobre Ward, JESÚS SILVA HERZOG, *El agrarismo mexicano y la reforma agraria*, segunda edición, México, 1964, p. 29.

[10] MANUEL ABAD Y QUEIPO: *Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del nuevo código, en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes, que establecidas, harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli*, 1799, en JOSÉ MARÍA LUIS MORA, *Obras sueltas*, 2 vols., París, 1837; I, pp. 55-56.

cantidad de medidas legislativas sobre los indios y sus tierras comunales. La legislación de las Cortes derivó progresivamente hacia la disolución de las propiedades comunales, hasta culminar en el decreto del 4 de enero de 1813, que ordenaba la división de todas las tierras comunales, con la excepción de los ejidos necesarios para los pueblos.[11]

Todos los decretos de las Cortes fueron publicados en México por los oficiales de la Corona, pero es muy dudoso que tuvieran efectos prácticos; sin embargo, es clara la significación de las *luces* españolas y de las medidas de la Corte, como reserva de ideas de los legisladores futuros. Más aún: dos de las posiciones sobre el problema que se habían encontrado en las Cortes —la política tradicional de la Corona de protección a los indígenas *versus* la idea liberal de la completa integración y el reparto de sus tierras entre ellos, con plenos derechos de propiedad— quedaron vivas como bases para el debate del México independiente. Después de la independencia, cuando se fortalecieron el disgusto por las formas de la dominación española y la simpatía por los principios liberales, la última posición se hizo dominante, y fue justificada por sus defensores tanto en sus aspectos morales como en los económicos.

En los años posteriores a la independencia, la idea de Abad y Queipo de que los privilegios concedidos a los indios contribuían a su atraso, tuvo eco entre los primeros voceros liberales. José María Luis Mora creía que tales privilegios estaban basados en la aceptación de la inferioridad de los indígenas y, hablando en el Congreso del Estado de México en 1824, había propuesto que el término "indio" fuera extirpado del uso público e insistió en que, por ley, "los indios no deben seguir existiendo".[12] Otro crítico de las *Leyes de*

11 FRANCISCO F. DE LA MAZA: *Código de la colonización y terrenos baldíos de la República Mexicana. Años de 1451 a 1892.* México, 1893, p. 148.

12 JOSÉ MARÍA LUIS MORA: *Méjico y sus revoluciones.* 4 vols. París, 1836; I, p. 66 y CHARLES A. HALE, *Mexican liberalism in the age of Mora.* New Haven, 1968, p. 218.

*Indias* fue Lorenzo de Zavala, quien atacó la protección de la Corona como

> ...un método proscrito de dominación sobre los Indios... Para mantener este orden sistematizado de opresión, era necesario que los oprimidos nunca pudiesen entrar, por decirlo así, en el *mundo racional,* en la esfera mortal en que viven los demás hombres.[13]

Quizá la más clara declaración de la posición liberal en torno a la protección colonial, se halla en la *Memoria* del Estado de Guanajuato de 1824-25. La *Memoria* denunció los privilegios que la corona había concedido "maquiavélicamente" a los indios y proponía un tratamiento igual para todos los ciudadanos:

> El Estado todo (está) interesado en el aumento de los pueblos, en el fomento y adelantos de la ilustración y en que no se perpetúen ciertas animosidades que pueden tener un día que otro trascendencias funestas. Ninguna de estas cosas ha de llegar a suceder mientras no se destruyan de raíz unos privilegios tan indecorosos, que se concedieron con el dañado intento de mantener el embrutecimiento y la degradación de los indígenas...
>
> Abolidos los privilegios de los indios, se verá muy pronto tomar otro aspecto a sus pueblos, porque concurrirán a ellos toda diversidad de personas con el transcurso del tiempo: no habrá más que una sola familia: no se oirá el nombre de estas distinciones que repugnan al verdadero liberal: sus posesiones se mejorarán por el ejemplo: detestarán muy luego esas preocupaciones fanáticas que los hacen ser el juguete de la avaricia, y en fin, se encontrará no muy tarde la patria con hijos que la llenen de gloria, cuando ahora sólo le causan tristeza y desconsuelo.[14]

[13] LORENZO DE ZAVALA: *Ensayo histórico de las revoluciones de Méjico, desde 1808 hasta 1830 por D...* 2 vols., París y Nueva York, 1831-1832; I, pp. 12 y 13.

[14] *Memoria que presenta el gobernador de Guanajuato al congreso constituyente del estado de los negocios públicos que han estado a su cuidado desde el 10 de mayo de 1824 hasta el 31 de diciembre de 1825.* Guanajuato, 1826, pp. 10-11.

En esta declaración son evidentes la preocupación liberal por el progreso económico y la animosidad que suscitaban la separación de las razas y la inequidad de los privilegios. También clara es la confianza en que el progreso de los Indios vendría mediante la igualdad civil y la emulación de otras razas, aspecto que podría considerarse como básico en la política indigenista de los liberales.

La oposición al trato especial para los indios, fue extendida hasta su sistema de propiedad comunal de la tierra. Al atacar la motivación que había inducido a España a proteger el sistema comunal, Mora apuntó: "En todo esto se ve la mano e influjo del clero secular que quiso instituir la sociedad civil, sin su base fundamental que es la propiedad..." El resultado de tal política era que

> Aunque ninguna ley prohibía a los Indios tener tierras en propiedad, muy pocas o raras veces llegaron a adquirirlas porque les faltaba el poder y la voluntad de hacerlo: acostumbrados a recibirlo todo de los que gobernaban y a ser dirigidos por ellos hasta en sus acciones más menudas como los niños por sus padres, jamás llegaban a probar el sentimiento de la independencia personal.[15]

La misma posición externó José María Jáuregui en el Congreso del Estado de México, durante una discusión sobre las leyes de las Cortes de 1813, que reducían a propiedad privada la propiedad comunal. Jáuregui creía que tales leyes serían benéficas para México, pues como propietarios, los indios serían "verdaderos ciudadanos sin ningún tutelaje".[16]

La oposición liberal a la propiedad comunal desde el punto de vista económico, fue también poderosa en los primeros años de la Independencia. En 1821, el *Contrato de Asociación para la República... del Anáhuac,* escrito por Francisco Severo Maldonado, propuso la división de toda la tierra comunal, incluyendo el *fundo legal,* que era la sede de los pue-

[15] MORA: *Méjico y sus revoluciones...* I, pp. 197-198, 200.
[16] HALE: *Mexican liberalism...* p. 227.

blos. De tales medidas podrían obtenerse beneficios económicos y políticos, pero mientras no fueran instituidas, "ni las tierras rendirán jamás todos los productos que pueden dar, ni se conseguirá formar con solidez un buen establecimiento republicano".[17] En el Congreso Constituyente, en 1822, el diputado Terán, declaró al hablar de las tierras de los pueblos:

> Las corporaciones de esta clase... no son las mejores propietarias de un terreno; pues la experiencia y una constante observación en todos los países, acredita que las tierras que pertenecen a una comunidad o corporación están condenadas, si no a una perpetua esterilidad, a lo menos al cultivo más descuidado y menos útil al público.[18]

En los estados se escucharon argumentos semejantes; el *Águila Mexicana* del 20 de diciembre de 1824, proponía una medida de división para el Estado de México, a fin de que se hicieran "valer bienes que jamás producirán utilidad mientras sean gobernados por otros que los interesados".[19] En Zacatecas, el gobernador Francisco García comentaba así un plan suyo para distribuir la tierra incluyendo la de los pueblos: "Los ejidos de los pueblos han sido hasta aquí inútiles o poco productivos, porque sólo el interés personal puede sacar de ellos toda la utilidad de que son susceptibles".[20]

Aunque en la Constitución Federal de 1824 no había artículos anticomunales, las constituciones que promulgaron los estados en la década de 1820, contenían medidas fuertemente liberales. Todas proclamaban la igualdad civil para los indios y, con la excepción de Oaxaca, establecían ayuntamientos iguales en todos los pueblos, para uniformar las distintas formas de gobierno local que habían existido durante la época

[17] REYES HEROLES: *El liberalismo mexicano*, III, p. 552.

[18] *Ibid.*, I, p. 135.

[19] LUIS CHÁVEZ OROZCO: *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial.* México, 1943, p. 30.

[20] REYES HEROLES: *Op. cit.*, III, p. 565.

colonial.[21] Hacia 1829, los estados de Chiapas, Chihuahua, Coahuila y Texas, Jalisco, México, Michoacán, Nuevo León, Puebla, Sonora, Sinaloa, Veracruz y Zacatecas, habían expedido leyes anticomunales de diversos tipos y los gobernadores de Oaxaca y Guanajuato habían recomendado con energía la aplicación de medidas semejantes.[22] El enfoque de las leyes estatales variaba; la mayoría ordenaba sólo la división de *propios* y de *terrenos de repartimiento,* dejando sin afectar los *ejidos.* Sin embargo, en Puebla, Sonora, Sinaloa y Zacatecas, quedó sujeta a división toda la tierra comunal, incluyendo el fundo legal.[23]

No es posible afirmar que esta legislación haya sido lle-

[21] México, *Colección de constituciones de los Estados Unidos Mexicanos;* 3 vols., México, 1928, *passim.*

[22] Para Chiapas, véase MAZA, *Código de la colonización...* pp. 209-211; para Chihuahua: DANIEL COSÍO VILLEGAS, *Historia Moderna de México,* v. III, p. 314; para Coahuila y Texas: MOISÉS GONZÁLEZ NAVARRO, "Instituciones indígenas en el México independiente", en ALFONSO CASO y otros, *Métodos y resultados de la política indigenista en México.* México, 1954, p. 139; para Jalisco: *Jalisco. Colección de acuerdos... sobre tierras... de los indígenas, bienes de sus comunidades y fundos legales de los pueblos del estado de Jalisco.* Guadalajara, 1849, *passim;* para México: HALE, *Mexican liberalism...* p. 227; para Michoacán: MOISÉS T. DE LA PEÑA, *Mito y realidad de la reforma agraria en México.* México, 1957, p. 292 y COSÍO VILLEGAS, *Historia moderna...,* III, p. 314; para Nuevo León: DE LA PEÑA, *Mito...,* p. 286; para Puebla: *Puebla. Ley que arregla el gobierno económico-político del estado... decretada el 3 de marzo de 1826.* Puebla, 1827, p. 22; para Sonora-Sinaloa: PAUL EZEL, "Indians under the law in Mexico, 1821-1847", *América Indígena,* XV, julio, 1955, pp. 204-206. Para Veracruz: FRANCISCO GONZÁLEZ DE COSSÍO, *et al., Legislación indigenista de México.* México, 1958, pp. 168-169; y para Zacatecas: COSÍO VILLEGAS, *Historia moderna...,* III, p. 314. Las declaraciones de Oaxaca y Guanajuato pueden encontrarse en: Oaxaca, *Memoria... de 1827.* Oajaca, 1827, pp. 4-6, y Guanajuato, *Memoria...,* Guanajuato, 1826, pp. 10-11.

[23] Para Puebla véase: *Colección de decretos y órdenes más importantes que espidió el congreso constituyente del estado de Puebla en los años 1824 y 1825.* Puebla, 1827, parte II, p. 83; para Zacatecas: COSÍO VILLEGAS, *Historia moderna...* III, p. 314; para Sonora y Sinaloa, EZELL, *art. cit.,* p. 205; para Veracruz, GONZÁLEZ DE COSÍO, *et al., op. cit.,* p. 169.

vada a la práctica en las dos décadas siguientes, pero las leyes e ideas que contenía indican la tendencia del pensamiento liberal en materia de las tierras de las comunidades indígenas. En la década anterior a la Reforma, la experiencia de la guerra con los Estados Unidos y la erupción de la Guerra de Castas en Yucatán, orilló a muchos mexicanos a revalorar la estructura y los principios de su sociedad. En panfletos y periódicos se discutían las causas de la derrota y algunos escritores ponían en entredicho la capacidad de supervivencia de la república.[24] Uno de tantos panfletos concluía que los problemas de México eran el legado de la época colonial, uno de cuyos vestigios negativos era la condición de los indios, "porque éstos, en su estado semisalvaje apenas pueden considerarse como parte de la sociedad". La población indígena no tenía "ningún interés... en la conservación de un orden de cosas del cual ella es la víctima".[25]

Liberales y conservadores debatieron sin descanso el problema indígena; los conservadores abogaban por un regreso a la política colonial, mientras las proposiciones de los liberales iban desde ciertas medidas extremadamente severas, hasta una aceptación de la política aplicada desde la independencia.[26] Atraer colonos europeos como medio para civilizar al indígena a través de la fusión de razas, era lo que recomendaban en 1848 *El Monitor,* y José María Luis Mora, por entonces con residencia en Inglaterra.[27] El debate continuó sobre esas bases muchos años, pero los liberales empezaron poco a poco a descubrir en la posesión de tierras comunales,

[24] Véase LEOPOLDO ZEA: "La ideología liberal y el liberalismo mexicano", en HILARIO MEDINA, *et al., El liberalismo y la reforma en México.* México, 1957, *passim.*

[25] Varios mexicanos: *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año de 1847.* México, 1847, pp. 7, 46.

[26] CHARLES A. HALE: "José María Luis Mora and the structure of mexican liberalism", *Hispanic American Historical Review,* XLV, mayo, 1965, pp. 216-217; y también, *Mexican liberalism...,* p. 243.

[27] ZEA, en MEDINA: *El liberalismo...,* p. 501, citando *El Monitor,* del 3 de diciembre de 1848 y HALE, *Mexican liberalism...,* p. 240.

la raíz del problema de la separación de las razas. Durante los años inmediatamente anteriores a la Reforma, liberales prominentes se pronunciaron contra la propiedad comunal; en una carta al gobernador de Zacatecas, en 1851, Luis de la Rosa atacaba "esa especie de comunismo", como dañina para los indios y para los agricultores en general.[28] Un editorial de *El Siglo XIX*, en el mes de agosto de 1853, criticaba la falta de iniciativa de los miembros de las comunidades y añadía que esos pueblos eran la base de la enajenación de los indios.[29] Ideas semejantes expresaba en la época de la Reforma el panfleto *La reforma social de México deducida al aspecto político que él presenta, y fundada en la experiencia de cuarenta y cinco años,* publicado en 1855. El escrito era una crítica general al clero y al conservadurismo y recomendaba que los dialectos indígenas fueran prohibidos y los bienes de comunidad "definitivamente" distribuidos, a fin de terminar con el "espíritu de tribu" que obstruía la asimilación de los indios y de incrementar la productividad de sus tierras.[30]

En los años posteriores a 1847, el sentimiento anticomunal era fuerte en los estados y en la capital. La relación entre la propiedad comunal y el aislamiento de los indios, fue señalada en 1850 por el gobernador de Michoacán, quien proponía medidas para educarlos y asimilarlos y declaraba que la oposición de las comunidades al progreso podía superarse "me-

[28] LUIS DE LA ROSA al gobernador de Zacatecas; citado en REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano,* III, p. 581.

[29] ZEA, en MEDINA: *El liberalismo...*, p. 503, citando *El Siglo XIX* del 13 de agosto de 1853. Véase RAYMOND WHEAT, *Francisco Zarco, el portavoz liberal de la reforma,* trad. de Antonio Castro Leal, México, 1957, p. 74; ahí se reproduce un plan agrario de *El Siglo XIX,* que incluía la división de la propiedad comunal. Wheat sostiene que el plan fue delineado por Zarco; Óscar Castañeda Batres lo atribuye a Juan Bautista Morales, en sus *Leyes de reforma y etapas de la reforma en México,* México, 1960, p. 191.

[30] Y. O.: *La reforma social de México deducida del aspecto político que él presenta y fundada en la experiencia de cuarenta y cinco años.* México, 1855, p. 12.

diante la ejecución de la ley de repartimiento de tierras".[31] El año siguiente fue decretada en Michoacán la división de las *tierras de repartimiento,* pero quedaron exceptuados el *fundo legal,* los *ejidos* y los *propios* de los pueblos.[32] También en Guerrero, en 1850, se expidió una ley para que la división de las tierras de los pueblos, se hiciera por conducto de los funcionarios locales.[33] Durante el mismo periodo, los estados de Chiapas, Coahuila, Nuevo León y Yucatán, aprobaron leyes que por lo menos protegían los *ejidos;* en Veracruz se expidió, dos meses después de la promulgación de la Ley Lerdo, una ley que ordenaba la enajenación de todas las tierras comunales con excepción de los *ejidos* y los terrenos "absolutamente necesarios" a las comunidades.[34]

La crítica hacia las comunidades indígenas, apareció también entre grupos que no se inclinaban por las ideas liberales. En dos polémicas publicadas por un grupo de hacendados en 1849 en el Estado de México, se atacaba al gobernador porque se proponía hacer algunas concesiones a los pueblos indígenas que habían perdido su tierra. Los hacendados criticaban la decisión del gobernador como una muestra de debilidad ante la "canalla", y hacían notar que en la época colonial, incluso los "utopistas o teoristas" estaban convencidos de que la protección dada al indígena era la causa de su abyección y embrutecimiento".[35] Lucas Alamán había defendido

31 González Navarro: "Instituciones indígenas en México...", p. 154.

32 Coromina: *Recopilación de Michoacán.* 1877, XVII, p. 195.

33 Guerrero: *Ley orgánica provisional para el arreglo interior del estado de...* México, 1850, p. 24.

34 Para Chiapas: Chiapas, *Leyes, decretos y reglamentos del orden judicial, recopilados por Vicente Liévano.* Tuxtla Gutiérrez, 1919, pp. 391-392; para Coahuila: Maza, *Código...,* pp. 450-451, 486-488; para Yucatán: Arnold Strickon, "Hacienda and plantation in Yucatan", *América Indígena,* XXV, 1965, p. 50; y para Veracruz, González de Cosío, *Legislación indigenista...,* pp. 172-176, ley del 4 de abril de 1856.

35 *Comunicación dirigida a los propietarios de fincas rústicas del estado de México y acta de la junta celebrada en el 6 de agosto con motivo de la circular de 18 de julio del gobierno de dicho estado.* México, 1849, pp. 20-24, 27.

en un principio la protección de los indios, pero rectificó su posición en el quinto volumen, de su *Historia de Méjico,* publicada en 1853:

> ...cuando a los indios se les ha incorporado en la masa de la nación bajo la base de perfecta igualdad, se les conserva separados, por una extraña anomalía, para tener colectivamente este género de propiedades, fomentando de este modo una segregación que tanto importaría extinguir.[36]

Estas declaraciones de los hacendados y de Alamán, ponen de relieve el disgusto conservador por las medidas que preservaban intactas a las comunidades indígenas e indican que, para la época de la Reforma, una buena parte de la Ley Lerdo, tal como se aplicó a los pueblos, tenía la aceptación general.

La falta de menciones de las corporaciones civiles en el Congreso Constituyente, durante los debates sobre la Ley Lerdo y el artículo 27 de la Constitución, aumenta la dificultad de establecer una conclusión definitiva sobre la intención que privó en el Congreso hacia los pueblos. Reyes Heroles considera esa ausencia y el contenido de los discursos de los diputados "agraristas" Ponciano Arriaga, Isidro Olvera y José María Castillo Velasco, como pruebas de que los resultados negativos de las medidas no fueron previstos y que no había sido contemplada la necesidad de un trato especial para los indígenas en materia de desamortización.[37] Otra posible explicación de la ausencia de debate sobre ese tema, es que la idea de la desamortización fuera aceptada como una medida positiva por la mayoría de los representantes. Esta tesis puede ser apoyada mediante un análisis de las ideas sobre la propiedad comunal de muchas figuras significativas de la época. El diputado de Michoacán, Francisco Díaz Barriga, propuso en varios artículos publicados en *El Monitor*

[36] LUCAS ALAMÁN: *Historia de Méjico.* 5 vols., 2a. ed.; México, 1942, V, p. 433.

[37] REYES HEROLES: *El liberalismo mexicano,* III, p. 637.

*Republicano* durante el mes de mayo de 1856, que se desamortizara toda la propiedad de "manos muertas" y se dividieran las propiedades de los pueblos, incluyendo los *ejidos.*[38] Manuel Fernando Soto, otro diputado, había publicado concepciones semejantes en 1855. En un panfleto que sugería la creación de un nuevo estado que reuniera varios distritos de Tamaulipas y Veracruz, Soto abogaba por la división de las comunidades indígenas con el fin de "dar valor a la propiedad, mejorar sus costumbres, identificar sus intereses personales con el interés público y hacer imposible así la guerra de castas".[39] Zarco, impulsador de la Ley Lerdo en el Congreso, era otro defensor de la división de la propiedad eclesiástica y civil; en 1850 había propuesto una reforma agraria en la línea de la Ley Lerdo, reforma que afectaría las tierras de la Iglesia y la de las comunidades, incluyendo los *ejidos.*[40] En 1853, un editorial de *El Siglo XIX,* probablemente escrito por Zarco, culpaba de los levantamientos indígenas a las "frustraciones" del "cruel yugo de la comunidad", y declaraba que el "vicio comunal" debía ser suprimido.[41]

Por lo que toca a los discursos de Arriaga, Olvera y Castillo Velasco, apenas puede dudarse de su simpatía por los indios, pero las reformas que proyectaron abordaban sobre todo la necesidad de dar tierra a quienes no la tenían y de conceder mayor independencia a los ayuntamientos; no de defender la propiedad comunal. El deseo de los diputados agraristas de dotar de tierra a los indios que no la tenían, no era insólita en México, en el siglo XIX, y no reñía con los principios liberales; la fuerte oposición que suscitaron las ideas de los "agraristas", se debió sobre todo a los medios que sugirieron, no al objetivo que perseguían. Primero estaba la

[38] *Ibid.,* p. 611.

[39] MANUEL FERNANDO SOTO: *El nuevo estado. Necesidad de formarlo inmediatamente con los cinco distritos de Tuxpan, Tampico de Veracruz, Taucanhuitz, Huejutla y el sur de Tamaulipas, por el C...* México, 1855, p. 50.

[40] WHEAT: *Francisco Zarco...,* p. 74.

[41] HALE: *Mexican liberalism...,* p. 227.

cuestión de fortalecer a los pueblos proveyéndolos de poderes legislativos y tierras para la comunidad. Como se ha señalado, muchas personas —sobre todo liberales— creían que el gobierno indígena y la propiedad comunal contribuían al atraso y el aislamiento de los indios. Además, los beneficios por los que se abogaba para los pueblos, estaban incluidos en una legislación que también contenía teorías radicales basadas en los derechos de propiedad. Estas teorías fueron el punto central de atención y de crítica en el congreso, pero los artículos sobre las comunidades fueron incluidos en el debate para argumentar que el plan de los "agraristas" era socavar los derechos de la propiedad.

La fuerte oposición a los planes de Arriaga se hace manifiesta en la declaración de éste, en el sentido de que la mayoría de la Comisión de la Constitución se había opuesto a todo artículo que amenazara los derechos de propiedad.[42] Un ejemplo de la actitud de los hacendados ante esas proposiciones es la *Representación que hacen al Congreso Constituyente varios dueños de propiedades territoriales, contra algunos artículos de los proyectos de leyes fundamentales que se discuten actualmente,* escrito que al parecer fue presentado al Congreso el 10 de julio de 1856.[43] Como es de esperarse, el panfleto es un ataque a los proyectos de Arriaga, Olvera y Castillo Velasco, y una enérgica defensa de los derechos de propiedad y la iniciativa individual, tal como lo indica la declaración: "La tierra en todas partes se cultiva y mejora, según se apega a ella el dueño, y el apego de los dueños está siempre (dependiendo) de la seguridad conque poseen".[44] Los hacendados equilibraban hasta cierto punto su representación criticando el latifundio por su pobre utilización de la tierra, pero eran más drásticos con el minifundio, describién-

[42] FRANCISCO ZARCO: *Historia del congreso extraordinario constituyente 1856-1857.* México, 1956, p. 312.

[43] Olvera menciona su presentación en esta fecha, *Ibid.*, p. 690.

[44] *Representación que hacen al congreso constituyente varios dueños de propiedades territoriales, contra algunos artículos de los proyectos de las leyes fundamentales que se discuten actualmente.* México, 1856, II.

dolo como un tipo de tenencia que no puede combinar eficazmente los recursos necesarios para producir, ya que

> \...el número mismo de personas y la pugna de intereses hace imposible entre ellos un concierto y el obrar en común. Cabalmente fueron éstas las razones que se alegaron contra la permanencia de las tierras de comunidad en los pueblos; tierras que eran siempre las peor trabajadas, y las que en nada se adelantaban. Por eso varias legislaturas promovieron empeñosamente que se redujese a dominio privado.[45]

El panfleto, firmado por unos cien hacendados (tres diputados, entre ellos), era una refutación interesada de las acusaciones hechas por Arriaga, Olvera y Castillo Velasco, y como tal no puede dársele mucho peso para ilustrar la opinión general sobre el asunto de las tierras comunales; sí muestra, en cambio, los argumentos explícitos de la oposición a las ideas de los radicales.

No es fácil determinar exactamente cuánta simpatía tuvo la mayoría del congreso por el proletariado rural, pero la falta de apoyo a las ideas de los diputados agraristas indica que la mayoría de los liberales consideraba la protección de los derechos de propiedad como más importante que la dotación de tierras a los pobres. Es posible que los liberales desearan ayudar a los indios sin tierras, pero eran partidarios de doctrinas individualistas que les prohibían intentar una distribución forzosa de los recursos que se hallaban en manos privadas. Antes al contrario, la Ley Lerdo se ajustó a teorías individualistas y suprimió la promesa de abrir una vasta reserva de propiedad corporativa para pequeños propietarios individuales. La Ley Lerdo parecía contener el proyecto de quebrantar el aislamiento de los indios, separándolos del "cruel yugo de la comunidad", objetivo liberal que sostenían abiertamente por lo menos nueve diputados.[46] La fuerte oposición

[45] *Ibid.*, p. 12.

[46] Firmaban la *Representación...*, Mariano Riva Palacio, Bernardo Couto y José María Martínez.

a la propiedad comunal de varios diputados y la indiferencia que revelaba la mayoría al no discutir la cuestión, son aspectos significativos; indican que muy posiblemente el Congreso, donde se habían expuesto ideas como las de Arriaga, pudo ignorar la necesidad de un "trato especial" para los pueblos, permitiendo así que la iniciativa que prometía el fin de la separación de las comunidades, llegara a hacerse ley.

La revisión de la política y la legislación desamortizadoras del periodo 1856-1872, debe empezar con el análisis de la Ley Lerdo y de su reglamento; esas disposiciones fueron las bases originales de la política y conviene tratar de establecer en qué posición quedaban las comunidades indígenas según ellas. Los puntos importantes a considerar son: en qué forma y cuánto sacudió la ley la estructura real de las comunidades, qué tan clara era la intención del decreto básico y cuáles problemas se dejaron sin aclarar para ser resueltos en decretos subsecuentes. La base para trazar los efectos y la cristalización de la política, tal como la aplicaron los gobiernos de Comonfort y Juárez, será una revisión breve de la estructura de los pueblos.

Tal estructura incluía, en teoría: un *fundo legal* —el sitio o espacio ocupado por los habitantes y sus casas—; un *ejido,* para pastoreo, recreación y varios otros usos públicos; *terrenos de repartimiento,* que comprendían parcelas individuales tenidas en usufructo por miembros del pueblo; *propios,* tierras que se trabajaban en principio de forma comunal para los gastos del pueblo, pero que en muchos casos estaban arrendadas; y *montes* y *aguas,* que eran fuentes para la obtención de leña, frutos silvestres, etc., y se usaban también para la extensión y rotación de las milpas. Ningún pueblo se conformaba del todo exactamente a este tipo ideal, pero todos se regían más o menos de acuerdo con ese modelo. El decreto de desamortización original, del 25 de junio de 1856, fue declaradamente ambiguo y el alcance de su aplicación a los varios componentes de la estructura de los pueblos, viene siendo, al final, materia de interpretación. Tal como se ha señalado en este artículo, la tesis más común es que la Ley Lerdo fue un

ataque dirigido a la propiedad eclesiástica y que el muy conocido artículo ocho era una rendija a través de la cual las comunidades escapaban a la desamortización. Sin embargo, es posible interpretar la ley como dirigida muy claramente contra las tierras de los pueblos, y hacerlo no sería tan ilógico en vista de las actitudes liberales hacia el problema y en vista de la legislación posterior.

Muchos artículos de la ley interesaban directamente a las tierras de los pueblos: el artículo primero incluye totalmente la propiedad corporativa y ordena que todas las fincas poseídas o administradas por corporaciones civiles o eclesiásticas, sean adjudicadas a sus inquilinos por una cantidad equivalente a la renta anual, que se calcula como un seis por ciento del valor de la propiedad; el artículo segundo disponía que se aplicara el mismo procedimiento a la propiedad de las corporaciones tenida bajo "censo enfitéutico". El tercer artículo mencionaba específicamente los ayuntamientos y "en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida".[47] El artículo cuatro establecía la prioridad de derechos de los inquilinos en caso de varias demandas sobre la misma propiedad; el quinto señalaba que todas las tierras no arrendadas serían vendidas al mejor postor en pública subasta en presencia de las autoridades locales y los artículos sexto y séptimo se referían a los derechos que tenían los inquilinos sobre las propiedades y a las formas de pago.

Hasta este punto, podían incluirse dentro de la ley todas las categorías de las tierras de los pueblos: las tierras arrendadas mencionadas por el artículo primero incluían los *propios* que habían sido rentados por los pueblos, y los *propios* no rentados; los *montes* y *aguas* se incluían en el artículo cinco; los *terrenos de repartimiento* en posesión de los habi-

[47] Luis G. Labastida, *Colección de leyes, decretos, reglamentos, circulares, órdenes y acuerdos relativos a la desamortización de los bienes de corporaciones civiles y religiosas y a la nacionalización de los que administran las últimas.* México, 1893, p. 3.

tantes del pueblo, caían dentro de lo previsto por el artículo dos en lo referente a la propiedad comunal tenida bajo "censo enfitéutico" y, como veremos, eventualmente fueron incluidos de un modo específico en esa categoría. Por estas razones es de gran importancia un juicio riguroso de las excepciones establecidas por el artículo octavo. El artículo ocho, exceptuaba,

> ...los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones... como los conventos, palacios episcopales y municipales, colegios, hospitales, hospicios, mercados, casas de corrección y de beneficencia... De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos, se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan.[48]

Así, según el artículo, el ejido quedó exceptuado, claramente; pero ¿qué otras tierras de los pueblos podían ser tipificadas como destinadas exclusivamente al servicio público? Ésta es una pregunta difícil de responder apoyándose sólo en el texto de la ley original, pero puede hallarse una base para el análisis en la legislación que tuvo por base el decreto original y en su reglamento del 30 de julio de 1856.

Primero, la estricta actitud hacia la tierra de las comunidades indígenas que apareció después en la Constitución de 1857, estaba implícita en el artículo 25 de la Ley Lerdo. En ese artículo se restringía la adquisición o administración de bienes raíces por parte de las corporaciones a "la única escepción que espresa el artículo 8º respecto de los edificios destinados directamente al servicio u objeto de la institución". Además, en el reglamento del 30 de julio se mencionaba de un modo más específico a las comunidades; el primer artículo cubría las tierras entregadas a "censo enfitéutico, o como terrenos de repartimiento", en las cuales el pago era recibido en servicios personales y no en dinero. En esos casos, el valor

[48] *Ibid.*, p. 4.

en efectivo del servicio sería calculado y el dueño escogería entre pagar la suma o seguir prestando el servicio. El artículo once del reglamento repetía la orden de enajenar toda la propiedad corporativa no arrendada, permitiendo a las corporaciones que vendieran sus propiedades, en vez de que fueran subastadas. Sobre todo, este artículo contenía la primera mención definida de las "comunidades y parcialidades de indígenas", junto con otras corporaciones, despejando cualquier duda de que todos los tipos de pueblo estaban sujetos a la desamortización.[49]

Parecería por el texto original de la ley y su reglamento, que las excepciones de ejidos y de tierras empleadas en servicios públicos, quedaban estrictamente referidas, en su significación, al *ejido* y al *fundo legal.* Los otros tipos de tenencia de los pueblos —*propios, montes, aguas* y *tierras de repartimiento*— se destinaban definitivamente a la desamortización, fuese por conducto de los vecinos que tenían derecho de usufructo sobre ellos, o por vía de gente extraña a la comunidad que demandara la propiedad como inquilino. Éste es un punto importante que a menudo se pasa por alto, ya que el ejido era esencial para la existencia de los pueblos; pero también los otros tipos de tierra eran de crucial importancia para las comunidades. Antes que como una medida de amplia protección para las comunidades indígenas, el artículo ocho debe considerarse como una garantía limitada, en el contexto de una ley que puso todos los otros tipos de propiedad comunal en peligro.

En su libro *La Reforma Liberal en México,* Agustín Cué Cánovas ha reexaminado la política de desamortización mediante el estudio de una amplia variedad de disposiciones reglamentarias que fueron promulgadas en los años posteriores a la Ley Lerdo, hasta la llegada al poder de Díaz. Cué Cánovas criticaba a los liberales de la Reforma por haber incluido a las corporaciones en la desamortización y concluía:

[49] *Ibid.,* pp. 5-9.

la aplicación de la Ley Lerdo contribuyó, junto con los abusos y despojos realizados en el curso del Porfiriato, a engendrar el monopolio de la propiedad rural.[50]

Siguiendo un curso paralelo a este estudio, será conveniente estudiar la aplicación concreta de la legislación a los varios tipos de tierras comunales, a fin de determinar cuáles de ellas fueron afectadas por la desamortización y así entender los efectos que estas medidas tuvieron para los pueblos en general.

La primera categoría, los *terrenos de repartimiento,* era propiedad de individuos y estaba muy próxima al ideal liberal, excepto porque las familias por lo general tenían sólo derechos de usufructo sobre la tierra y no podían alienarla. Como se indicó antes, el primer artículo del Reglamento del 30 de julio, estableció las condiciones de adjudicación de estas tierras, basándose en la renta que se pagaba por ellas a la corporación o bien mediante la evaluación monetaria de los servicios personales que se habían prestado a cambio de los derechos de usufructo. Durante el semestre que siguió a su ley, Lerdo introdujo algunas variantes que facilitaban la adquisición de las tierras por los que la tenían en usufructo, pero la idea básica de convertirlos en propietarios individuales, no fue alterada.

En una circular del 9 de octubre de 1856, Lerdo consignaba la consideración del gobierno por "los labradores pobres y en especialidad... los indígenas", y explicaba los propósitos de la ley y la forma en que ésta debía aplicárseles. Señalaba que algunos individuos tomaban ventaja de la ignorancia de los indios para hacerles creer que la ley era contraria a sus intereses, con el propósito de inducirlos a que evitaran seguir sus estipulaciones; una vez transcurrido el periodo de tres meses establecido para las demandas de los inquilinos o usufructuarios, los especuladores podían denunciar en su favor las

[50] AGUSTÍN CUÉ CÁNOVAS: *La reforma liberal en México.* México, 1960, p. 37.

tierras. El propósito real de la ley era "favorecer a las clases más desvalidas" y su intención central de dividir la tierra sería nulificada si los pobres no eran capaces de aprovechar la oportunidad que se les había abierto.

Así pues, para facilitar la adquisición de tierras por los pequeños propietarios, todo terreno valuado en menos de doscientos pesos, "ya sea que lo tengan como repartimiento, ya pertenezca a los ayuntamientos o esté de cualquier modo sujeto a la desamortización...", debía ser adjudicado sin el pago de la alcabala o de cualquier otro impuesto. Para asegurar que los indios no desperdiciaran esta oportunidad, quedaban exceptuados del límite de tres meses para reclamar sus terrenos de repartimiento, y se ordenaba que "no se verifique ninguna adjudicación ni remate, respecto a los terrenos cuyo valor se ha fijado ya, sino en el caso de que los arrendatarios renuncien expresamente a su derecho..." [51]

Con esta circular, Lerdo eliminaba, para los pobres, los costos que legalmente él podía controlar: los que imponía el gobierno federal. En decisiones posteriores, Lerdo se inclinó por la exención de impuestos sobre el costo de la tierra misma, siempre que hubiera bases legales para ello. Un caso de este tipo se dio en las tierras de repartimiento de Tepeji del Río, donde se presentó al ayuntamiento una petición de exención de pago, basada en que las tierras eran una merced colonial. El prefecto del distrito turnó el caso al gobierno declarando que la tierra derivaba de una concesión de la corona española, la cual no imponía contribución y exigía sólo que los mercedados con esas tierras

> no las habían de enajenar, empeñar o arrendar, para evitar que por su ignorancia se apoderaran de ellas los cabalistas que no falten en los pueblos, haciéndose ricos y dejando a aquellos en su miseria, nulificando así las benéficas leyes que se les concedieron.[52]

[51] MANUEL DUBLÁN y JOSÉ M. LOZANO: *Legislación mexicana, colección completa de las disposiciones legislativas*. México, 1876-1912, VIII, pp. 264-265.

[52] LABASTIDA: *Colección...*, p. 27.

Lerdo se mostró de acuerdo en que como los vecinos no habían estado sujetos a pagos obligatorios, las tierras no caían dentro de la ley del 30 de junio y, por tanto, los propietarios no necesitaban pagar al ayuntamiento por sus terrenos; sin embargo,

> ...los terrenos de que se trata deben tenerlos y disfrutarlos los indígenas referidos en absoluta propiedad, pudiendo de consiguiente empeñarlos, arrendarlos, enajenarlos, y disponer de ellos como todo dueño lo hace de sus cosas...[53]

Lerdo estaba dispuesto a hacer concesiones financieras que facilitaran el paso de tierras a manos indígenas, pero no aceptaba que se infringiera el principio de la plena propiedad privada.

En otro caso que involucraba a tres pueblos del Estado de México, uno de los pueblos señaló la amenaza que significaría para los indígenas la adjudicación de los *terrenos de repartimiento*. La petición de los pueblos era la respuesta a un intento de despojo de sus tierras y solicitaba que esas propiedades fueran exceptuadas de la aplicación de la ley, con base en lo expuesto en el artículo octavo sobre las tierras de servicio público.

> Parece que esa prevención de la ley fue dictada expresamente para el presente caso, porque si se atiende a su literal sentido, y a que los terrenos... por expreso mandato, están destinados únicamente al servicio común del vecindario, deduciremos con todo fundamento y con toda justicia, que al sancionarse la ley de desamortización no se ha pensado en la disolución de los pueblos, porque ésta era infalible en el mismo día en que los actuales poseedores de dichos terrenos se encontraran autorizados para venderlos, pues que de seguro pasarían a formar parte de las haciendas como vemos que ha sucedido en tantas partes... en razón de que los vecinos les han vendido paulatinamente sus posesiones.[54]

[53] *Ibid.*, p. 28.
[54] *Ibid.*, pp. 33-34.

El prefecto del distrito negó que hubiera un intento de despojo contra el pueblo, pero también denegó la petición y le sugirió a Lerdo que se procediera con estricto apego a la ley a fin de no abrir "el camino para que los demás pueblos comiencen con representaciones impertinentes, lo que puede traer funestas consecuencias". En una breve respuesta, Lerdo estuvo de acuerdo en que se ordenara la adjudicación de acuerdo con la ley del 25 de junio.[55]

Resulta obvio, de las disposiciones anteriores, que incluso el cambio, relativamente menor, requerido para transformar las tierras de repartimiento en propiedad privada, creaba titubeos y problemas de procedimientos. Estas tierras eran consideradas por la mayoría de las autoridades como las mejores que poseían los indios y, como se ha dicho, eran trabajadas por familias en forma individual. El problema de que había que pagar por esas parcelas y la amenaza de despojo en el caso de la tenencia privada de este tipo de tierra —por lo demás, en uso directo y constante—, se multiplicaba en los otros tipos de propiedades de los pueblos, propiedades más amplias y menos controladas por ellos.

Las otras clases de tierra de los pueblos, no sólo se poseían en forma común, sino que eran utilizadas por todos los vecinos sin ningún trámite. Esas tierras comprendían "agua, tierras, montes y un ejido de una legua donde pueden tener su ganado". Los autores modernos han puesto atención al problema del ejido y de la pérdida de protección que sufrió con el artículo 27 de la Constitución de 1857, pero las otras tierras de los pueblos, igualmente amenazadas, han recibido poca atención. Estas tierras, a menudo más amplias que el ejido en sentido estricto, esenciales para la subsistencia de los vecinos de los pueblos, quedaron sujetas a la desamortización muy poco tiempo después de la promulgación de la Ley Lerdo. Una de las consecuencias del uso impreciso de la terminología conque se describieron las tierras comunales, ha sido la sobrevaloración de los decretos que mencionan a los

55 *Ibid.*

ejidos, como los únicos indicadores de las actitudes anticomunales o procomunales de los regímenes liberales. El análisis de la política del régimen de Juárez en relación con los ejidos y otras tierras destinadas al servicio público, puede clarificar en algo el problema y situar en su perspectiva real la importancia de la legislación sobre el ejido.

La Ley Lerdo fue tan amplia como era posible, ya que ordenaba la adjudicación de las "tierras arrendadas" entre los inquilinos y la venta o subasta de todas las tierras sin arriendo. Entre los pueblos creció inmediatamente la resistencia a adjudicar las tierras arrendadas, porque con frecuencia, las tenían rentadas a precios muy bajos, lo cual les impedía obtener el valor real de la propiedad, al venderla al inquilino según el precio que se deducía de la renta, tal como especificaba la ley. Sin embargo, la ley fue interpretada estrictamente, incluso cuando el gobierno cayó en la cuenta del problema. En 1856, el gobernador de Oaxaca giró una petición solicitando que esas tierras fueran divididas entre los vecinos y no adjudicadas, pero la petición fue denegada con el argumento de que hacerlo así, "sería destruir completamente la base de la ley..." [56] La tierra de este tipo podía ser subastada entre los vecinos, sólo si el inquilino renunciaba a sus derechos. Se tomó la misma decisión sobre peticiones semejantes de otros dos pueblos, el 29 de agosto y el 17 de septiembre.[57] En otro caso, de fecha posterior, Lerdo se refirió específicamente a la suerte de los inquilinos que estaban pagando rentas bajas y declaró que era esencial respetar las bases de la ley "cualquiera que sea el beneficio que resulte a los inquilinos por lo bajo del precio de los arrendamientos".[58] En una resolución del 18 de diciembre, Lerdo pareció contradecir esta

[56] *Ibid.*, p. 23.

[57] *Ibid.*, pp. 24, 26.

[58] México. Ministerio de Hacienda, *Memoria presentada al exmo. Sr. presidente sustituto de la república por el C. Miguel Lerdo de Tejada, dando cuenta de la marcha que han seguido los negocios de la hacienda pública, en el tiempo que tuvo a su cargo la secretaría de este ramo.* México, 1857, p. 79 de la sección de documentos.

decisión, en el caso de una adjudicación en que se ordenó que se valuaran un *cerro* y un *monte* arrendados y se diera al inquilino únicamente la parte que pudiera cubrir con el capital que sumaran sus rentas, según las especificaciones de la Ley.[59] Sin embargo, las circunstancias que rodearon este caso no son claras; al día siguiente se hacía una declaración amplia y clara sobre la política a seguir, en respuesta a una solicitud del gobernador de Michoacán.

La resolución es importante no sólo con relación a las tierras arrendadas, sino también como una declaración de la política de desamortización del gobierno y de la forma como debía aplicarse a las comunidades indígenas en general. El gobernador había pedido la exención completa de los pueblos indígenas en relación con la Ley Lerdo, y Lerdo le contestó:

> ...semejante determinación, que barrenaría dicha ley, y atacaría los intereses y derechos que ella misma ha creado, no puede tomarse con la generalidad que se propone. Incuestionable es que no debe tolerarse la subsistencia de comunidades de indígenas, procurándose por el contrario la repartición de los bienes de que han sido propietarios, y éste es cabalmente uno de los principales preceptos de la ley...[60]

Por lo referente a las tierras arrendadas, el presidente había decidido que los derechos de los inquilinos se respetaran "aun cuando los terrenos pertenezcan a comunidades de indígenas". Lerdo creía que las tierras arrendadas eran pocas en relación con el total que tenían los pueblos y que los indios tendrían siempre la cantidad de tierra necesaria para su subsistencia, por lo cual, la ley, "en vez de dañar a los indígenas... les favorece convirtiéndoles en propietarios..."[61] Este decreto también cambiaba la política original en materia de propiedades no arrendadas de las corporaciones civiles:

[59] LABASTIDA: *Colección...*, pp. 28-29.
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, p. 30.

en vez de la venta total, las tierras se dividirían entre los vecinos. Esta importante variación en la política, amerita un análisis más minucioso.

Hay dos corrientes de pensamiento imbricadas en el problema de las propiedades no arrendadas de las corporaciones civiles. La primera, como se ha señalado arriba, fue la evolución gradual de una política que permitía a los pueblos dividir esas tierras entre los vecinos, en lugar de venderlas en pública subasta. Una segunda tendencia que se desarrolló, fue la ampliación gradual de la política de división forzosa de tierras que podían haberse exceptuado con base en que se destinaban al servicio público, tal como lo asentaba el artículo octavo de la Ley Lerdo. De las disposiciones contradictorias ante el problema, no surge ningún punto claro, pero al parecer, durante la gestión de Lerdo como Ministro de Hacienda, se dio un movimiento favorable a la interpretación estricta de la desamortización para el caso de las tierras comunales.

El primer problema relativo a la aplicación de la ley a tierras de servicio público no mencionadas específicamente en la Ley Lerdo, surgió el 30 de agosto de 1856, con los *montes* de los pueblos del partido de Chalco en el Estado de México. Lerdo declaró que sin duda esas tierras quedaban incluidas entre las excepciones previstas por el artículo octavo, ya que "la mayor parte de sus usos se hace directamente por los vecinos de cada municipalidad, aunque algunos de los aprovechamientos de esos montes, como el corte de las maderas gruesas, se concede en arrendamiento".[62] Una circular posterior del 17 de septiembre, seguía una línea más restrictiva, al advertir

> ...que de las propiedades de los pueblos solamente se libran de la desamortización las comprendidas en las excepciones de la ley, cuyas excepciones nunca pueden ser extensivas a lo que no sirve para el uso común, aun cuando redunde en un número

[62] *Ibid.*, p. 50.

considerable de personas; y que en consecuencia todo lo que esté arrendado debe adjudicarse, a no ser que los inquilinos renuncien su derecho.[63]

Este criterio fue aplicado poco después en una circular del 18 de diciembre, relativa al *cerro* y *monte* de Tepotzotlán. Como se ha dicho, este caso giraba en torno al hecho de que una parte de las tierras estaba arrendada; pero no fue exceptuada completamente de la desamortización como tierra destinada al servicio público, sino que los inquilinos recibieron una parte de la tierra y el resto se dividió entre los vecinos "para que lo disfruten en lo sucesivo en absoluta propiedad"; de esta manera se terminó con el control de la comunidad sobre esas tierras.[64]

Existen más pruebas de la resistencia de Lerdo a mostrarse flexible en la aplicación del artículo octavo para las tierras de uso común. El 17 de septiembre, el pueblo de La Piedad, en el Distrito Federal, recibió respuesta afirmativa a su petición de que se excluyera un potrero —dado específicamente a los vecinos y no al pueblo— de la categoría de propiedad municipal o comunitaria. La petición hacía resaltar que nunca se habían hecho pagos al municipio de Tacubaya e indicaba que el propósito central de la petición era evitar el pago por la adjudicación de la tierra. Los vecinos tuvieron éxito en su intento, pero Lerdo se negó a permitir que la tierra continuara en régimen de propiedad comunal y ordenó que se dividiera entre los vecinos.[65] El caso de las propiedades mineras de Zimapán es otro ejemplo de aplicación ortodoxa de la ley. La petición de los mineros para que se exceptuaran sus tierras de acuerdo con el artículo ocho, era endeble, porque no se delineaba con claridad en qué consistía el carácter público del bien; era obvia sin embargo, la necesidad de trabajar la mina en forma cooperativa, y obvia también la dificultad de hacer una división equitativa de la tierra. Lerdo

[63] *Memoria de Hacienda...*, 1857, p. 79 de la sección de documentos.
[64] *Ibid.*, pp. 28-29.
[65] *Ibid.*, pp. 25-26.

ordenó que las tierras fueran divididas entre los vecinos, o vendidas, declarando que:

> ...no sólo en ese mineral, sino también en otras varias partes, ha presentado algunos inconvenientes la desamortización; pero siendo insignificantes en comparación de los inmensos beneficios que resultan de ella, no se puede vacilar en la elección y por eso a pesar de haberse presentado aquellos, se dictó la ley...[66]

Cualquiera que fuese la situación real del caso Zimapán, la declaración de Lerdo es una aceptación nítida del intento de establecer la tenencia individual, aun en los casos en que se consideraban las dificultades que creaba la medida.

La política referida directamente al *ejido*, al *fundo legal* y a los terrenos de servicio público, fue vacilante durante la administración de Comonfort. Cuando trataba estas cuestiones, Lerdo era algo críptico; en un mensaje dirigido al gobernador del Estado de México, en el mes de noviembre de 1856, hizo un planteamiento general que sirvió muy poco para clarificar la vaguedad de la ley original. Al responder a una demanda de que se precisara la definición del *fundo legal* y de los terrenos de servicio público, Lerdo señaló que el fundo estaba definido en las leyes existentes (un cuadrado de 1 200 varas por lado) y que las autoridades municipales estaban en la mejor posición imaginable para determinar cuáles de las tierras de los municipios de destinaban exclusivamente al servicio público. A continuación Lerdo hizo una complicada argumentación:

> ...si las tierras poseídas pro-indiviso pertenecen a alguna corporación que tenga carácter de duración perpetua o indefinida, están comprendidas en la ley de desamortización, sucediendo lo contrario si pertenecen a compañía que necesariamente ha de disolverse con el transcurso del tiempo.[67]

[66] *Ibid.*, pp. 62 *s.*

[67] LABASTIDA: *Colección...*, p. 28.

La explicación no hizo más claras las excepciones a que se refería el artículo octavo en relación con las tierras de servicio público, pero la declaración general de que todas las tierras poseídas *pro-indiviso* por las corporaciones fueran divididas, señala una actitud de línea dura. Otro punto de gran importancia potencial en la declaración es la delegación en las autoridades locales del poder para determinar cuáles tierras podían quedar exceptuadas según el artículo octavo; este paso pudo abrir el camino a muy grandes diferencias locales en cuanto a la aplicación de la ley.

La falta de claridad en lo tocante a la aplicación del artículo octavo, no desapareció en el resto del tiempo que Lerdo ocupó la cartera de Hacienda. La resolución dada al gobernador de Michoacán el 19 de diciembre, ordenaba la división de todas las tierras arrendadas y no arrendadas, pero no mencionaba las excepciones y dejaba ese punto sin contestar. Otra resolución, del 2 de enero de 1857, se refería al pueblo se Jilotepec, en el Estado de México. En este caso se habían presentado disturbios a raíz de que algunas tierras del pueblo se habían denunciado de acuerdo con la Ley Lerdo. El gobierno ordenó,

> ...que los terrenos excedentes del fundo legal, se repartan entre los mismos vecinos de las poblaciones, lográndose así a la vez que no haya motivo ni pretexto para que se altere la tranquilidad pública, y que se reduzcan a propiedad particular las tierras de comunidad; asimismo se declara en cuanto a los denunciantes que deben adjudicárseles conforme a la ley los bienes comprendidos en la denuncia.[68]

Interpretada a la letra, esta resolución exceptuaba únicamente el fundo legal; del resto de las tierras, una parte se dividiría entre los vecinos y otra se daría a las personas que la hubieran denunciado, después de los tres meses de límite concedidos al inquilino por el artículo once de la ley del 25 de junio. Un punto importante en esta resolución es que no

[68] *Ibid.*, pp. 35 *s.*

menciona para nada los *ejidos* ni pone aparte algún tipo de tierra para servicio público. Esta impresión podría ser resultado de una interpretación estricta del término "fundo legal"; quizá la resolución incluía en la expresión a los *ejidos*, pero no es suficientemente clara y parece que no había una política definitiva, aplicable a todos los casos, por esta época.

Después que Lerdo dejó la cartera de Hacienda y después que la Constitución había sido promulgada con el muy debatido artículo 27, se presentó una declaración muy clara del Ministro de Hacienda al gobernador de Zacatecas, el 15 de junio de 1857. Según ese escrito, la administración había decidido

> ...que los ejidos de las municipalidades destinados al beneficio común, están comprendidos en la excepción del artículo 8º de la ley del 25 de junio último.[69]

Otro indicio de que el gobierno de Comonfort consideraba los ejidos como propiedades legítimas de las corporaciones civiles, es la concesión que hizo a tres ciudades que iban a establecerse en Tehuantepec, en 1857, de un fundo de una legua cuadrada y ejidos que medían 838 metros por lado.[70] Estas resoluciones son suficientemente claras, pero la vacilación que caracterizó la política de excepciones en su primer año, no dejó líneas bien trazadas para las administraciones siguientes y las decisiones contradictorias abundaron en los años posteriores.

Este análisis de la política de desamortización durante su primer año, muestra que hay poco que dudar sobre si la intención del autor de la ley era acabar con la propiedad comunal y no solamente incluirla en las medidas liberales, de un modo ciego, para atacar las propiedades de la Iglesia.

[69] Zacatecas, *Colección de leyes, decretos y disposiciones espedidas por los gobiernos general y del estado sobre desamortización y nacionalización de los bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas en los años de 1856, 57, 58, 59 y 60*. Zacatecas, 1860, p. 37.

[70] MAZA: *Código...*, pp. 678-679.

Como Cué Cánovas ha señalado, Lerdo se apresuró a expedir una circular declarando que las corporaciones civiles debían ser las primeras en obedecer las "disposiciones supremas" del presidente y que era de gran importancia para la nación que ellas cumplieran rápida y exactamente con la ley del 25 de junio.[71] Cuando no se dio un cumplimiento rápido, creció su exasperación, y su último acto en relación con la desamortización fue ordenar la venta de todas las tierras a que aludía la Ley Lerdo. La circular del 2 de enero de 1857 a los gobernadores declaraba:

> Sin embargo de llevar más de seis meses de expedida la ley... hay estados en que permanecen todavía sin desamortizar la mayor parte de las fincas de las corporaciones. Cualquiera que sea la causa a que debe atribuirse este resultado, no puede esperarse ya por más tiempo a que se dé el debido cumplimiento y desarrollo a la ley citada; y con tal objeto, dispone el Excmo. señor Presidente que se verifique ante el Gobierno del Distrito el remate de todas las fincas... que se encuentran en el caso mencionado.[72]

Esta circular es un indicio más de la negativa de Lerdo a reconocer las dificultades prácticas que había creado la ley. Ésta, en su forma original, daba un plazo de tres meses para que se verificara todo el proceso, plazo que incluso en condiciones pacíficas era demasiado corto. Apenas puede dudarse de que la demora y la oposición se debían en mucho a que se afectaban las propiedades de la Iglesia, y no sólo las de los pueblos, pero el cálculo de Lerdo de que los indios comprenderían los beneficios de la propiedad individual y de que aceptarían rápidamente un cambio revolucionario en el sistema de tenencia que habían vivido por siglos, era poco realista. Iglesias, el nuevo ministro, derogó el 29 de julio la circular del 2 de enero, declarando que esta última había tenido

[71] CUÉ CÁNOVAS: *La reforma liberal...*, p. 43; y *Memoria de Hacienda..., 1857*, p. 21 de la sección de documentos.

[72] LABASTIDA: *Colección...*, pp. 63-64.

efectos contrarios a su objetivo, ya que los individuos interesados tenían gran dificultad para viajar a la capital en busca de su título de propiedad.

El manejo de la desamortización en el gobierno constitucional encabezado por Juárez durante los tumultuosos años que siguieron a la caída de Comonfort, se vio fuertemente influido por la consideración del problema de la Iglesia en general. Después de las leyes de nacionalización de 1859, al final de la Guerra de Tres Años, el problema de las tierras de las comunidades indígenas ya no podía tener prioridad, pues el largo conflicto de las propiedades eclesiásticas había sido resuelto —al menos legalmente—, y los problemas de otra naturaleza que encaraba la causa liberal triunfante, eran de carácter sumamente crítico. No es sorprendente, pues, que las disposiciones relativas a los pueblos sean muy escasas después de 1859. Sin embargo, el tema de la política indígena de Juárez —el indio puro—, ha interesado a los historiadores y será interesante tratar de establecer su posición acerca de la desamortización de las tierras comunales, no sólo para ilustrar sus ideas, sino como un punto de referencia para el análisis de los gobiernos posteriores.

Después de la ocupación de la capital por las fuerzas conservadoras, en 1858, la más inmediata acción del gobierno liberal fue suspender la Ley Lerdo en todas las regiones que controlaba la reacción, probablemente como una forma de conservar el control del proceso y de los impuestos que de él se derivaban.[73] La simpatía por los indígenas se revela en una importante concesión del 5 de septiembre de 1859; la política de división de las tierras de las cofradías iba a continuarse, pues no se las incluía entre las propiedades nacionalizadas. Esta medida difícilmente podía justificarse ante la ley del 12 de julio de 1859. Durante el periodo de residencia del gobierno en Veracruz, no hubo ninguna otra resolución importante en esta materia.

[73] MELCHOR OCAMPO: *Obras completas*. 3 vols., México, 1901. II, pp. 210-211; decreto del 30 de agosto de 1858.

La adhesión del régimen a la política de Lerdo quedó de manifiesto en una ley reglamentaria de las leyes de nacionalización del 5 de febrero de 1861; ahí se declaraba que la Ley Lerdo y los decretos relativos a ella aún estaban en vigencia.[74] Esta medida fue tomada, evidentemente, para nulificar las disposiciones conservadoras que exceptuaban de la desamortización a las propiedades eclesiásticas, pero el gobierno de Juárez siguió la política anterior en sus tendencias principales y de un modo estricto: disposición a suprimir los gastos y los problemas de los indígenas para adquirir sus partes de la propiedad comunal, y la insistencia en que ésta última debía ser abolida. Juárez dejó que siguieran repartiéndose las tierras de las cofradías entre los indígenas y eximió de costo las propiedades valuadas en menos de doscientos pesos, medida más generosa que la concesión de Lerdo sobre las alcabalas y los derechos legales.[75] El repudio básico a permitir la propiedad comunal es claro; así lo muestra al menos el caso de la división de tierras de repartimiento en el distrito de Texcoco, en el mes de octubre de 1862. En esa ocasión, el ministro de Hacienda declaró que el presidente no consentiría ninguna restricción en los derechos de los propietarios a enajenar sus parcelas, ya que esto era "una traba, la misma que ponía el gobierno colonial bajo el pretexto de proteger a los indígenas". Los vecinos obtendrían sus títulos "individualmente... sin quedar obligados a obvenciones ni reconocimientos de ninguna especie..." [76]

Otro caso en que el gobierno de Juárez siguió la política de Lerdo en detrimento de las comunidades, es el de la adjudicación de unas tierras de cofradía pertenecientes al pueblo de Nonoalco. En 1861, el pueblo había perdido veintiún terrenos por adjudicaciones de sus inquilinos, y en 1870 solicitó del Ministro de Hacienda que considerara la pérdida que ha-

[74] LABASTIDA: *Colección...*, p. 153.

[75] *Ibid.*, pp. 38-39 y GONZÁLEZ DE COSÍO, *Legislación indigenista...*, pp. 53-54.

[76] DUBLÁN y LOZANO: *Legislación mexicana...* IX, 546-547.

bían sufrido en vista de la poca cantidad que habían recibido por esas tierras. José M. Enrique, jefe de la sección responsable de la desamortización en el ministerio, contestó que el presidente había revisado el caso y recordó al pueblo la circular del 17 de septiembre de 1856, que suprimía el pago inequitativo a las corporaciones como causa de exención de adjudicación. La resolución de este caso —firmada por Enrique y por Juárez—, fue que, "aunque (el arrendatario) haya lucrado excesivamente en la adjudicación, base de la redención, no puede ahora discutirse si son o no legítimas en este punto sus operaciones".[77]

El material relativo a la política de Juárez en materia de protección de los ejidos, o sea, la existencia de algún tipo de base comunal para los pueblos, es extremadamente contradictorio; durante la década de su presidencia, se cursaron resoluciones que ordenaban acciones diametralmente opuestas. El 30 de abril de 1861, Ignacio Ramírez, ministro de Fomento, contestó a una demanda del gobernador de Yucatán que no fuera enajenado por el gobierno ningún terreno baldío situado dentro de las tres leguas de los pueblos indígenas, a fin de asegurar a estos últimos la posesión de tierra suficiente. Ramírez señalaba que el presidente se preocupaba también de que los indios tuvieran tierra para su subsistencia, pero que creía más ventajoso distribuir las tierras baldías entre ellos, antes de permitir que quedaran ociosas. Los indios podrían cubrir fácilmente el bajo costo de los baldíos; por el pago de uno o dos pesos anuales, recibirían dos caballerías, suficientes para el sostenimiento de una familia. Además, el gobernador fue autorizado para ofrecer, sin costo, una legua cuadrada a cada cien vecinos, misma que se "distribuirá entre todos ellos, con obligación de cultivar su respectivo lote, y de habitar la población que se forme".[78] La intención obvia de esta medida era dar las tierras en tenencia individual. Se dieron órdenes semejantes en 1868, para distribuir tierras a

[77] México, *Memoria de hacienda... 1871*. México, 1871, pp. 630-633.
[78] MAZA: *Código...*, pp. 708-709.

varios pueblos de Nuevo León; iban a darse a cada pueblo diez sitios de ganado mayor "cuidando de que los pueblos mencionados no reciban en comunidad los terrenos que se les dan, sino que se distribuyan entre los vecinos..." [79] En otro caso, en Yucatán en 1868, el gobierno federal ordenó que a los indígenas que ocupaban baldíos se les diera título,

> ...individualmente, a cada uno... por la porción que estuviere ocupando, procediendo a fraccionar el terreno y a repartirlo en el caso de que lo estuviesen poseyendo en común.[80]

El que estas resoluciones no mencionen a los ejidos limita las conclusiones que pueden obtenerse de ellas, pero puede apreciarse con claridad, por lo menos el apego a la tenencia individual.

Los últimos tres ejemplos por examinar de la política desamortizadora del gobierno de Juárez, se refieren directamente a los ejidos. El primero es un caso claro de donación de baldíos al ayuntamiento de Mazatlán:

> La parte de dichos terrenos que sea útil para el cultivo se dividirá en lotes, y se distribuirán éstos, gratuitamente y de la manera más equitativa, entre la clase pobre..., reservando el Ayuntamiento el resto para ejidos, con el carácter y el destino legal de éstos.[81]

La concesión de tierras para ejidos en este caso, parece ser, claramente, una aplicación del artículo ocho de la Ley Lerdo. Un año después se dictó una resolución general sobre la materia.

El siguiente caso gira en torno a una denuncia de ejidos de La Paz, en Baja California, con apego, al parecer, a las leyes de desamortización. El pueblo había sido dotado con tierras para su fundo legal y su ejido en 1861, por el gobier-

[79] DUBLÁN y LOZANO: *Legislación Mexicana...*, X, p. 260.
[80] MAZA: *Código...*, pp. 802-803.
[81] Decreto del 16 de noviembre de 1869 en LABASTIDA, *Colección*, p. 41.

no conservador, acción que Juárez desaprobaba. Pero, atendiendo a

> ...los inconvenientes que habría para las poblaciones de ese territorio y a los perjuicios que les resultarían de no tener los terrenos necesarios para el fundo legal y ejidos, dispone que con su sujeción a lo que previenen las leyes vigentes, se haga la designación de fundo legal y ejidos en cada una de las poblaciones de la Península, para lo cual se medirá del centro de cada población y en la dirección de... los puntos cardinales, la extensión de seiscientas varas mexicanas... cuya extensión se tomará de los terrenos baldíos y formará el fundo legal del pueblo. Y que para los ejidos se hará la medición de ellos del mismo modo, siendo la extensión de las líneas para cada rumbo de media legua mejicana... contadas desde el centro de la población... Por último, el C. Presidente ha creído también conveniente que se recuerde a los ayuntamientos de ese Territorio, que los terrenos que conceden las leyes para ejidos... se hallan destinados exclusivamente para el servicio público de ellas, sin que se entienda que pueden aplicarse a otros objetos, si no es a aquellos de utilidad pública.[82]

El último ejemplo de esta clase es otra clara referencia al artículo octavo de la Ley Lerdo y sugiere que la amplia prohibición prevista por el artículo 27 de la Constitución no había sido considerada como un obstáculo para la posesión de ejidos o de otras tierras tenidas exclusivamente para el servicio público. Al año siguiente apareció una interpretación opuesta al artículo constitucional, en una circular.

En un comunicado del 10 de diciembre de 1870 al gobernador de Yucatán, el ministro de Fomento analizaba el derecho del estado a determinar dentro de sus límites, el tamaño de los ejidos. En el año de 1844, la legislatura local había determinado que se diera título a los pueblos por ejidos de cuatro leguas cuadradas. El ministro, Balcárcel, declaraba

[82] *Acuerdo* del 13 de noviembre de 1869 en MAZA, *Código...*, pp. 801-802.

que el presidente estaba de acuerdo en esas dimensiones, pero que

> ...negando el artículo 27 de la Constitución la facultad legal a toda corporación civil para adquirir y administrar bienes raíces, los pueblos de ese Estado no pueden poseer ni explotar en común las cuatro leguas cuadradas que para ejidos señala la ley que se ha hecho mención.
>
> Para conciliar, pues, las prevenciones de ésta, con la Constitución General de la República, el C. Presidente ha tenido a bien disponer que dentro de las cuatro leguas cuadradas correspondientes a los ejidos de cada población, se señale el fundo legal de ésta en la forma de un cuadrado de mil doscientas varas por lado, y cuyo centro sea el mismo de la población. Separados el fundo y los terrenos que, no siendo cultivables, se destinen al establecimiento de panteones, hospitales, rastros y cualquiera otro objeto de uso público en cada población, el resto, hasta completar las cuatro leguas cuadradas de que se trate, se dividirá en lotes que se adjudicarán en propiedad a los padres o cabezas de familias...[83]

Parece desprenderse de las disposiciones citadas, que el gobierno de Juárez, con muy leves vacilaciones, siguió estrechamente las medidas jurídicas de Lerdo que ordenaban la división de todas las propiedades comunales, con excepción de las que pudieran caer claramente en lo previsto por el artículo octavo. Incluso en los casos en que fueron permitidos los ejidos, se hizo énfasis en que debían ser utilizados únicamente para el servicio público. La forma de la legislación final es muy significativa porque revela que la política atribuida con frecuencia al régimen de Díaz hacia 1889 o 1890, en realidad fue iniciada mucho antes, y que existe una continuidad en la política de desamortización de las comunidades indígenas durante toda la época que va de 1856 a 1911.

[83] LABASTIDA: *Colección...*, p. 42.

# LOS CORAS EN LA ÉPOCA DE LA EXPULSIÓN JESUITA

Marie-Areti HERS
*Misión Arqueológica Belga*

Los CORAS de la sierra de Nayarit constituyen uno de los grupos indígenas mexicanos que mejor han conservado su cultura. Desde tiempos de Carl Lumholtz (1902) se multiplicaron los estudios antropológicos, a través de los cuales conocemos la originalidad de su organización político-religiosa.[1] Curiosamente, se ha prestado poco interés a su historia,[2] de la cual sólo conocemos el momento de la conquista militar en 1722,[3] pues las publicaciones son escasas sobre las etapas ulteriores. Por ello pareciera que los coras no hubieran cambiado después, encerrados en su serranía abrupta, como en una fortaleza natural, y que sólo despertarían de vez en cuando, como en tiempos de Lozada.[4]

Las primeras décadas que siguieron a la toma de la Mesa del Tonati en 1722 no significaron para los coras ni trastorno demográfico ni pérdida de territorio. La corona se preocupó sólo por mantener la paz en la serranía y la seguridad en sus contornos, conteniendo a la nación guerrera cuya conquista

1 *Vid.* en particular HINTON *et al.*, 1972. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

2 Dos estudios han sido consagrados a la historia particular de los coras: SANTOSCOY, 1899, y GUTIÉRREZ CONTRERAS, 1974.

3 Para la época anterior a la conquista de 1722, las informaciones provienen de PONCE, 1968; ARREGUÍN, 1946; TELLO, 1891; ARIAS Y SAAVEDRA, 1899. Las principales fuentes para la historia de la conquista son las obras de los jesuitas: ORTEGA, 1944, y ALEGRE, 1960. Los hechos militares están reportados en *Autos*, 1964. Detalles complementarios se encuentran en la *Gazeta de México*, Nos. 1, 2 y 4 (1722), y en MOTA PADILLA, 1870.

4 BARBA GONZÁLEZ, 1956; MEYER, 1959; MONTOYA BRIONES, 1972.

tanto había costado debido a barrancas y peñascos. La pacificación fue la obra de unos cuantos jesuitas y una reducida tropa de soldados, distribuidos en diversos presidios. Por ello no deja de surgir la interrogante sobre los cambios que resultaron de la acción misionera que tuvo lugar entre 1722 y 1767.

El cambio económico fundamental tuvo lugar mucho tiempo antes de la conquista con la adopción de los animales traídos del Viejo Mundo, que modificarían en forma definitiva el comercio, la agricultura y el papel de la cacería en la economía de los serranos. Al tomar la Mesa del Tonati, el capitán y gobernador Juan Flores de San Pedro fue el primero en saquear a los habitantes, menguando sus animales. El triste estado en que quedó la sierra dice mucho de la importancia que daban los coras a esos animales.[5]

La acción jesuita afectó sobre todo a la organización político-religiosa, puesto que para asegurar un control mínimo sobre la población se trató de erradicar el culto al oráculo de la Mesa del Nayar, punto central de la vida política, militar y religiosa de la nación cora, que influía incluso en los huicholes y algunos grupos de la costa.

La mejor información sobre tal culto es la del padre franciscano Arias y Saavedra, quien hacia 1672 realizó una encuesta formal en la Mesa. Varios autores han descrito el famoso santuario, con sus imágenes sorprendentes: cuatro esqueletos completos y armados, sentados y profusamente ataviados. También sabemos cómo unas mujeres, auténticas pitias, trasmitían demandas a las imágenes. Arias y Saavedra refiere detalles sobre el papel de esos esqueletos, advirtiendo que no había que confundirlos con cualquier "tlatoani" en vida

> ... porque si bien tienen señor o tactoane, responden que sí, pero como ellos llaman con este término a cualquier hombre de caudal, o canas, o puesto, es equívoco entre ellos, pues cuando

[5] AGNM, *Provincias Internas*, vol. 85, exp. 2.

> les preguntan quién es, dicen que el Nayarit, y así lo es cierto que no lo reconocen como a rey, sino como a oráculo... Y así han mirado a los descendientes desta genealogía [del jefe histórico Francisco Nayarit, que murió hacia el primer cuarto del siglo XVII] no como a reyes y señores naturales sino como a cuerpos que han de tener aquel asiento de aquel culto y adoración.[6]

El oráculo se consultaba para asuntos políticos, militares y labores de la milpa. La principal divinidad representada por esos esqueletos era el Nayarit o Piltzintli Xucaty Tapao, que según Arias y Saavedra quiere decir "Hijo de Dios que está en el cielo y en el sol, que conduce exércitos y matador". Nayarit también significaba "adivino".

La ceremonia del oráculo reunía a toda la nación cora y era un valioso instrumento de unidad, valioso sobre todo por estar en un medio propicio al aislamiento de cada población, ya que era consultado también por los vecinos del oriente, los huicholes, y ciertos grupos de la costa.[7] Y tuvo tal importancia que la conquista de la Mesa se concluyó sólo al quemarse los esqueletos del oráculo en un auto público de fe en la ciudad de México.[8] Una vez destruido el oráculo fue imposible una acción concertada de toda la nación cora; sin embargo, los serranos no perdieron la ilusión de rescatar su libertad y tal sentimiento animó varios levantamientos armados y resurgimientos idolátricos.

En agosto de 1767 llegaron los franciscanos a ocupar las

[6] ARIAS Y SAAVEDRA, 1899, pp. 17-18.

[7] El oráculo es poco mencionado en relación con los huicholes: ARIAS Y SAAVEDRA, 1899; COVARRUBIAS, 1939, p. 340. Además, un culto similar existió en el territorio huichol. Así, en 1726, se destruyó un santuario semejante al de la Mesa en la sierra de Tenzompa. *Vid.* ARLEGUI, 1851, pp. 58-59. A fines del siglo pasado todavía se veneraba, en las inmediaciones de Pochotita, a Majakuagy, héroe cultural, bajo la forma de un esqueleto. DIGUET, 1899, pp. 8-9.

[8] El acontecimiento es ampliamente descrito en los relatos de la conquista. *Vid.* nota 3. El último cadáver idolatrado fue encontrado y destruido en 1730 por el padre Covarrubias. COVARRUBIAS, 1939.

misiones de los jesuitas, cuya salida había dado pie a sueños de libertad. Los indios contaban además con la división entre sus administradores. En efecto, de 1767 a 1768, el comandante de la provincia del Nayarit y del presidio de San Xavier Valero en la Mesa del Tonati, Miguel Antonio de Oca, favorecía a los indios porque tenía problemas con los jesuitas y más tarde con los franciscanos. De Oca, además, daba mal trato a su tropa y, según sus adversarios, había pactado con los indios por miedo, dejándoles amplia libertad a cambio de paz y promesas de no alborotar abiertamente.[9]

En julio de 1768 llegó el nuevo comandante, Vicente Cañaveral Ponce de León, quien no escatimaría esfuerzos en la persecución de los revoltosos y en la erradicación de la idolatría hasta su muerte por el escorbuto en 1771. Para nuestra suerte, su celo no le impidió ser un investigador acucioso y sus informes son claros y detallados. Nos interesan en particular su minuciosa encuesta de 1768 sobre la idolatría y el proceso al jefe rebelde Manuel Ignacio Doye en 1769. Ambos documentos resultan muy reveladores del estado en que los jesuitas dejaron la provincia.

El primer documento es un largo expediente [10] sobre indios idólatras, donde comparecen sacerdotes y sacerdotisas de unos sesenta años, es decir, personas que habían sido jóvenes al tiempo de la toma de la Mesa del Nayar en 1722 y que serían después condenados a prisión o deportados a La Habana. También aparecen unos cuantos jóvenes a quienes se dejaría en libertad por considerarlos víctimas de los ancianos. El relato se interrumpe aquí y allá con la descripción de los ídolos encontrados en cuevas y otros lugares de difícil acceso, ídolos que serían quemados en público.

Cada detalle del documento resulta importante para el estudio de la religión cora, en particular por la falta de documentos similares para esa época. Los declarantes indios

[9] AGNM, *Provincias Internas*, vol. 127, exp. 1, ff. 32-54; exp. 6, ff. 139-151.

[10] "Información", ff. 81-124.

repiten mucho lo mismo, pero todos aportan algún dato nuevo, de suerte que cualquier corte en las citas resulta arbitrario. Hemos optado en este estudio por sintetizar los aspectos que resultan al confrontar todas las declaraciones con citas que consideramos más que nada como buenos ejemplos.

La encuesta se llevó a cabo en seis pueblos: San Pedro Iscatán, San Juan Corapan, El Rosario, Jesús María, La Mesa del Tonati (o Mesa del Nayar) y San Francisco. Al llegar a los casos de Santa Teresa, Huaynamota, San Juan Peyotán y Santa Rosa el comandante estimó necesario suspender temporalmente las operaciones por razones de seguridad, reanudándose en 1769 con la persecución y aprehensión del jefe rebelde de Santa Teresa, personaje central del segundo documento.

De la lectura de ese rico conjunto de información resaltan aspectos de la vida religiosa, originados en la renovación del culto a los ídolos destruidos. Bautismos y curaciones parecen no haber cambiado desde tiempos remotos, mientras que el culto de ciertos ídolos era resultado de una reconstitución reciente a principios de 1767.

El bautismo de los recién nacidos se celebraba en lugares retirados de los pueblos, rociando con agua a los párvulos durante un mitote:

> . . . el modo de ofrecer a las criaturas es llevarlos a un sitio desviado de los pueblos, a donde el sacerdote, concurriendo con los convidados, piden a sus dioses se críen con robustez y fuerza; cantan y bailan y con un guisopo los rocían con agua del río . . . [11]

Realizaba la ceremonia indistintamente un hombre o una mujer. Así, en el caso de la vieja Marcela de Iscatán

> . . . . la declarante tenía el ministerio de lavar a los recièn nacidos de su pueblo con agua de ciénega (circunstancia esencial

11 "Información", f. 85.

según sus ritos) para que se criaran robustos y no se desgraciaran ...[12]

... como sacerdotisa tenía ella el particular ministerio de bautizar a los recién nacidos de su pueblo, echándoles agua desde la cabeza, acompañada en su lengua tecualme de estas palabras: *Nimemigua, Papaneleocheche, Yore perec tacaguia, tavargeo Pericq Guacoyen Tabaic vayahuic,* que por ser del idioma antiguo de antes de la conquista sólo entienden tal cual viejo o vieja y no se les encuentra ajustada traducción al castellano, mexicano ni cora, pero parece ser su equivalente: "Dios Madre, y nació esta criatura, y se ha empezado a alimentar de la leche materna, bajo de tu protección la pongo para que se crie feliz y preserve de daño; acuérdate de la ciénega de donde vino esta agua" ...[13]

En cuanto a las curaciones, se mencionan dos tipos: una por confesión de los enfermos y otra por sahumerio de pipa. Sólo en una ocasión se presenta el caso de confesión y nuevamente se trata de la vieja Marcela de Yscatán, sacerdotisa tecualme

Preguntada si (como dicen generalmente) es cierto que confesaba a los enfermos, responde que sólo a su hijo ha confesado. Reconvenida nuevamente que diga la verdad sobre este asunto, declara ser cierto haber confesado a otros muchos enfermos, exortándolos a que le revelasen sus culpas y asegurándolos de que sanarían con esa diligencia.[14]

Apegados estrictamente al documento, podríamos suponer que bautismo y confesión, documentados para gente de Yscatán, eran ritos que diferenciaban a los tecualmes de sus vecinos coras, a pesar de que se habían asimilado enteramente al grupo mayoritario en otros aspectos religiosos. Sin embargo, es más prudente mantener la interrogante, ya que la diferencia puede resultar una mera casualidad.[15]

12 "Información", f. 91.

13 "Información", f. 94.

14 *Idem.*

15 Sobre la vecindad entre coras y tecuames, *Vid.* JIMÉNEZ MORENO, 1970, pp. 17-25.

En cambio el sahumerio sí se llevaba a cabo en los seis pueblos para curar a los enfermos:

> ... ella y su marido [Marcela de Yscatán], que era sacerdote, sahumaban a los enfermos con tabaco macuche, quemado en chacuacos, para que sanaran por este supersticioso medio.[16]

Entre los principales "apóstoles del diablo, llevados a comparecer, figuraban dos curanderos de San Juan Corapan... Joseph Luis, alias Aparejo, cantor de mitotes y supersticioso curandero o chacuaquero de los enfermos; [y] el gobernador del pueblo de San Juan, Antonio, también mitotero y chacuaquero...".[17] Este último ofrece muchos detalles, declarando que

> ...curaba a los enfermos sahumándolos misteriosamente con chacuacos (que son unas pipas de barro de una octava de largo), llenos de tabaco macuche hediondo, gritándole a la Madre (deidad imaginaria) que saliera la enfermedad de aquel enfermo.[18]

Según este testimonio, la divinidad que propiciaba el alivio del enfermo era la Madre, aunque no era la única en asistir al curandero. En efecto, dentro de los ídolos familiares aparece con frecuencia Tajachi (o sea el Hermano Mayor, también llamado el Bienhechor), protector contra la peste y las enfermedades. El ídolo que lo representa puede ser, en parte, un chacuaco de curandero.

Para asegurar la protección de los párvulos y de los enfermos los nayaritas seguían confiándose a sus antiguas creencias, cumpliendo con gran recato y secreto sus ritos y reuniéndose en mitotes familiares, ya que la religión de los intrusos no parecía servir para la supervivencia de toda la comunidad y no suplía la fuerza de los antiguos dioses. Por ello, coras y huicholes aprovechaban las circunstancias favorables en 1767

16 "Información", f. 94.
17 "Información", f. 92v.
18 "Información", f. 98.

para volver alegre y casi abiertamente a sus antiguos dioses; de manera que dieron nueva vida y nueva forma a los ídolos perseguidos desde 1722 y reorganizaron un auténtico sacerdocio, con acceso exclusivo a los santuarios.

Con excepción del caso del ídolo de Jesús María, todas las declaraciones concuerdan en que la orden de empezar la renovación vino de Granito, sacerdote del dios Tallao, Nuestro Padre, en la Mesa del Nayar. Granito mandó avisar a principios de 1767 a los principales de los pueblos (curanderos y autoridades civiles) que ya no los iban a perseguir con aprobación de México. Los coras podrían recurrir a sus dioses para lograr cosechas abudantes y protección contra las enfermedades. Pero también era tiempo de reconciliación. Se anunciaba, entre rumores, que el fin del mundo se acercaba y vendría una gran enfermedad, por lo que había que aplacar la ira de los dioses, así que

> ... desde el principio de la seca acá, han hecho repetidos mitotes, a causa de haber tenido la noticia de que el mundo se acababa y por eso clamaban con frecuencia a sus dioses...[19]

Los misioneros y los soldados no habían dejado santuarios intactos ni ídolos enteros. Pero todos los indios insistían en que los ídolos recogidos en 1768 eran sólo representaciones de los antiguos:

> ... como en los tiempos pasados quitaron todos sus ídolos a los nayaritas, y no les quedó reliquia alguna, con el fervor, el amor y el deseo, en estas flechas, cuentas y trapos adoran la representación de ellos; que no están allí físicamente, pero con el objeto presente que les hace recuerdo veneran la memoria de sus antiguos dioses.[20]

La llegada del nuevo comandante en 1768 aplacó la renovación religiosa recién nacida. Sin embargo, prometía renacer muy pronto:

[19] "Información", f. 85.
[20] "Información", f. 88v.

> ... cuando empezaron los rumores de que yo el actual comandante pensaba en extinguir los ídolos y se prehendió a su marido Joseph Chepe [el primer sacerdote de uno de los dos ídolos generales de la Mesa], que fue el primero, hallándose la declarante en su rancho recibió un recado del gobernador Pedro Antonio ... que apartase la mitad del ídolo de su marido para que en caso de que él confesase y lo descubriera no se perdiese todo; que la declarante, deseosa de ser instrumento del restablecimiento del ídolo en adelante y que por su vigilancia se le renovará el culto, separó veinte y cinco flechas compuestas y las trasladó ocultamente a las oquedades en donde se encontraron, siempre con ánimo de ser, la declarante, cuando llegase el oportuno tiempo, autora y restauradora de la devoción ...[21]

En esa renovación se puede distinguir claramente entre el culto público al dios principal cora, Tallao (el Sol Nuestro Padre), y el familiar a divinidades menores como el Hermano Mayor y la Madre. El culto a Tallao reunía a cada pueblo y, en cierta medida, a todos los serranos, mientras los otros servían a las necesidades inmediatas de cada familia. En cuatro de las seis poblaciones el ídolo principal era Tallaopa-Sicat (Nuestro Padre-el Sol), representado por unos chalchihuites, una piedra color tabaco o un manojo de cinco flechas principales, reliquias de los antiguos ídolos destruidos. Sus adoradores les tributaban flechas adornadas con plumas, trapitos, abalorios, alamarcitos de lana pintada, colas de venado y abalorios en sartillas o adornando jícaras.

El primer sacerdote de cada uno de esos ídolos fue nombrado por el sacerdote principal de la Mesa y por el consejo del pueblo. Los curanderos en general conservaban las reliquias y les dedicaban un culto privado y oculto antes de 1767. Ahora participaban todos en los mitotes, hombres y mujeres, niños y ancianos, y el ídolo era guardado en santuarios apartados, donde sólo el primer sacerdote y sus ayudantes podían penetrar.

21 "Información", f. 112.

En San Juan Corapan la situación aparentemente era similar, pero el primer sacerdote logró huir y el ídolo escapó a la pesquisa, por lo cual el documento no proporciona detalles sobre el ídolo principal de este pueblo. En Jesús María había diferencias marcadas: la divinidad se llama Pinite (el Poderoso). En su renovación pública no hay ninguna intervención de la Mesa, ya que parece haber sido anterior, de hacia 1761. Sin embargo, ningún declarante subrayó esa diferencia y en otros aspectos era similar. Es por ello difícil evaluar la significación de tales particularidades. El culto al "ídolo general", sin embargo, recuerda el oráculo de la Mesa al que nos referimos al principio. Se trata de la divinidad suprema y, aunque sea sólo en el dominio religioso, la Mesa ejercía una preponderancia. La separación era tajante entre sacerdotes y ayudantes con acceso exclusivo a los santuarios por un lado, y por otro el público general de los mitotes, pero las ceremonias unían a cada pueblo en su totalidad. El nuevo culto no podía dar a la nación cora la unidad política y militar que le había dado el oráculo, pero seguía siendo el peligro principal para un control efectivo por parte de los colonizadores. Por eso lo consideramos el aspecto más importante de la renovación religiosa, que trataremos de mostrar con citas referentes a los diversos pueblos.

En la Mesa del Nayar, como en San Francisco, hubo dos ídolos de Tallao, cada uno con su santuario y sus sacerdotes. La dispersión era quizás una medida defensiva contra el control español, y que aprovechaba el relieve extremadamente escarpado. Granito había huido y su ayudante fue el informante. Según éste,

> ...él servía de ayudante al ídolo llamado Tallaopa... ídolo, principal entre todos [que] adoraba casi generalmente este pueblo de la Mesa; que el principal objeto de la adoración sobre que recaía el nombre de Tallaopa o Nuestro Padre eran tres chalchihuites, o piedrecitas taladradas, pendientes de tres flechas compuestas; que a dicho ídolo servía de sacerdote Antonio López, alias Granito, y el declarante de segundo ministro; que

varios del pueblo de Yscatán adoraban también al expresado ídolo ... [22]

... preguntando que dónde veneraban dicho ídolo antes de ocultarlo, responde que tres años se estuvo adorando en la misma casa de Antonio [alias Granito] dentro del pueblo, y que dos años hace se trasladó a una cueva cerca del paraje donde se encontró, manteniéndosele en ella el culto, y allí cerca la celebración de sus mitotes ... [23]

La declaración del sacerdote del segundo ídolo de la Mesa expone la filiación con el primer ídolo:

... él [Joseph Chepe] tenía un ídolo en una cueva del cerro de la Joya, a quien adoraban muchos del pueblo de la Mesa, y concurrían a sus mitotes en obsequio de dicho ídolo llamado Tallaopa, o Nuestro Padre, que se componía de una ollita con cuentas de vidrio o abalorios y considerable número de flechas; que ahora dos años, cuando vino la última vez a la provincia el anterior comandante, Antonio López, alias Granito, sacerdote del ídolo general de la Mesa, que se veneraba en el cerro de San Gregorio, le dio dos flechas de las que tenía tributadas dicho ídolo general, mandándole que, con esta reliquia, formase el declarante otro, respecto de que las justicias de su pueblo lo permitían ya ... [24]

Otra de las referencias de ese ídolo nos interesa no sólo por los detalles sobre el carácter exclusivo de los santuarios o sobre la restauración de las imágenes sagradas, sino también porque el declarante había sido depuesto de su cargo de gobernador por idólatra. Obviamente, los españoles no podían aceptar que la organización política se confundiera con la religiosa tradicional, porque corrían el riesgo de perder su control efectivo. A la inversa, los lazos estrechos entre vida política y religiosa es característica del sistema sincrético ac-

22 "Información", f. 109v.
23 "Información", f. 110.
24 "Información", ff. 105-105v.

tual de los Coras y contribuye vigorosamente a la unidad de las comunidades:

> Dijo [Pedro Antonio] que él adoraba al ídolo de que era sacerdote Joseph Chepe; que dicho ídolo se llama Tallaopa o Nuestro Padre; que a él se encomendaba y pedía la abundancia en sus cosechas y demás bienes temporales... Que nunca entró en dicha cueva o santuario [del ídolo], porque para esto sólo tenían facultad los sacerdotes y asistentes del ídolo, siendo prohibido a todos los otros adoradores por no profanar el sitio sin incurrir en el desagrado de la deidad; que lo único que se permite ver, porque públicamente se presenta, es, cuando hay mitotes, tres flechas de las consagradas al ídolo que de propósito se sacan del templo para exponer en dichos actos a la general veneración, de forma que la adoración viene a ser casi por fee... Que en el gobierno pasado fue cuando libremente se entregaron a la idolatría y a frecuentar los supersticiosos bailes o mitotes... Que el ídolo expresado de Chepe, y algunos otros que estaban repartidos entre los principales viejos de este pueblo, eran producidos y formados de reliquias del principal o general, llamado Tallaopa (cuyo sacerdote era Antonio López, alias Granito) y que por eso conservaban su nombre.[25]

En el caso de San Francisco encontramos a una mujer en un papel de primera importancia para el pueblo. Además es muy clara la actuación de las autoridades civiles instaladas por los misioneros y en oposición radical contra ellos:

> ...idolatrando todo el pueblo de San Francisco, dividido por mitad adoraba la una el ídolo de una vieja llamada Petrona, bajo el concepto y nombre del Sol, colocado cerca del pueblo, y que la otra mitad adoraba el ídolo de un tal Antonio Carillo, indio alzado, que hace catorce años vive oculto en unas impenetrables barrancas acompañado de una numerosa familia... Les dijo [la vieja Petrona] que el gobernador Juan Bueno de dicho pueblo, que se huyó, habiéndola llamado el año pasado a un cabildo formal que hizo en las casas reales, y públi-

25 "Información", ff. 105v-106v.

camente delante de los demás justicias y concurrentes, le propuso que había de ser sacerdotisa del Sol (ídolo formado de varias flechas y una ollita con cuentas) respecto de caer en ella legítimamente este derecho por haber ejercido su difunto marido el mismo cargo, que ella se resistió... Otro día, habiéndose vuelto a juntar en casa de dicho gobernador... le renovaron las instancias asegurándola que no había ya inconveniencia y que aquello era ya permitido por el gobierno de entonces, de lo que pretendieron persuadirla, alegando la libertad con que se hacía... La tercera vez condescendió y admitió el oficio de sacerdotisa ... [26]

El rito de la renovación se repitió en El Rosario con ciertas variaciones, y el ídolo recobró su lugar en la veneración de toda la población; ciertos cargos se organizaron alrededor de su culto, como el del topil:

[Antonio Cuassiveri] era el primer sacerdote y fundador (en compañía de un tal Antonio que se huyó) de un ídolo, a quien veneraba todo su pueblo del Rosario, compuesto de un manojo de cinco flechas adornadas de alamarcitos, plumas y cuentas; que dicho ídolo se llamaba el Padre y tenía agregadas dos ollitas llenas de cuentas de abalorio que tributaban por reconocimiento y devoción todos los indios e indias, sin distinción de edades, de su pueblo... Que muchos años hace mantenía él reservadas en una cueva cinco flechas viejas, reliquias de un ídolo antiguo, y que ahora un año, en las secas pasadas, habiéndole llevado noticia de aquí de la Mesa Antonio [Granito], el que se huyó (llamado vulgarmente el Tencuache), de que ya se podía libremente adorar a los ídolos, sacó el suyo de la cueva, y lo trasladó a un jacal muy bien hecho que de propósito fabricó en lo alto del cerro de Tecarita, adornando dicho jacal con muchas plumas, alamarcitos de lana pintada, colas de venado y sartillas de abalorio, y exponiendo su ídolo (que renovó con otras cinco flechas compuestas) a la pública veneración; que desde entonces le están tributando por su mano cuentitas, y adorando fervorosamente todos los de su pueblo,

26 "Información", ff. 113v-114.

hombres y mujeres, pequeños y grandes... Que cuando se trasladó el ídolo, hicieron un solemne mitote a que concurrieron todos sus paisanos...

Ahora dos años, cuando vino la última vez el capitán pasado a esta provincia, Antonio López, alias Granito, primer sacerdote del ídolo general de este pueblo de la Mesa, habiendo convocado al declarante y a otros cuatro paisanos suyos, les dijo que ya podían sin riesgo alguno adorar a sus dioses y hacer sus abusivos bailes o mitotes... Que el mencionado ídolo desde que Cuassiveri lo guardaba en su cueva se llamaba Tallaopa, que significa Nuestro Padre, y que después que se trasladó al jacal conservó el mismo nombre... Que un año hace Antonio Cuassiveri y el otro Antonio [¿Granito?], que se huyó, lo llamaron y dijeron que había de ser topile o alguacil de los viejos sacerdotes y ayudante del ídolo... Que su ocupación era avisar a los convidados para los mitotes, y a todos cuantos habían de tributar cuentas al ídolo general de su pueblo, llamado el Padre, de disponer los asientos y asear el sitio para las concurrencias...[27]

El hecho central en las declaraciones tocantes a Jesús María sigue el mismo tenor: una mera reliquia se eleva a la categoría de ídolo de todo el pueblo. Pero, como ya lo subrayamos, aquí había divergencias y algunos datos curiosos. En 1761 todavía no llegaba el comandante de Oca, cuya actuación favoreció ese resurgimiento y de cuyo antecesor no encontramos ninguna referencia a una actitud similar. Además, la singular transacción comercial con un huichol reportada aquí sugiere antiguas prácticas prehispánicas. En fin, es la única vez que la divinidad principal cora se nos presenta bajo el nombre de Pinite. Mientras no dispongamos de más informaciones al respecto tendremos que renunciar a interpretar esas diferencias:

...Dijo [Manuel Sánchez, alias Zacate] que él era primer sacerdote del ídolo llamado Pinite o el Poderoso, a quien adoraba todo el pueblo de Jesús María, que se encontró en la cueva del

[27] "Información", ff. 95-96v.

cerro de Picachos; que el modo de colocarlo y exponerlo a la pública adoración fue de esta forma: que el año de sesenta y uno, habiéndose restituido a su casa del pueblo de Jesús María, con motivo del indulto general, desde México a donde estuvo preso por amotinado, se le apareció de noche en sueños una figura (que no duda fuese el demonio) y le dijo que si quería ser feliz en todo volviese otra vez a darle culto (porque poco tiempo antes de que lo llevaran a México se lo había estado dando en otro ídolo, que le quitaron) poniéndole un nuevo ídolo, y exortando a todos sus paisanos a que lo amaran de corazón; que entonces solicitó con diligencia el consentimiento de su pueblo, y lo presentó para que lo adoraran, un chalchihuite verde (que hasta entonces traía él como reliquia de otro ídolo), que había comprado a un indio huichol en precio de dos reales, con motivo de haberle asegurado haber servido de adorno a otro ídolo de su devoción; que por mayor reverencia (como que dicha cuentilla o chalchihuite se elevaba de mera reliquia de otro ídolo a serle general de su pueblo), lo depositó en una jícara adornándolo con muchas sartas de abalorios de diversos colores pegadas curiosamente con cera, formando una especie de alfombrado; que en cumplimiento de lo que el diablo le encargó en el sueño predicó fervorosamente, aconsejado siempre por sus paisanos [que] adoraran a aquel dios bajo el nombre de Poderoso, y que no se lo consiguió que todos sus compatriotas lo adoraran; sí que también atrajo al mismo efecto a algunos de este pueblo de la Mesa y a otros del de Huaynamota; que el mayor número de los adoradores tributaban flechas adornadas de plumas y cuentas, como también colas de venado y hacían mitotes en obsequio del ídolo; que sus ayudantes eran... el declarante y Manuel de la Torre; a los oficios de sacerdote y ayudante juntaban ambos el de cantores en los mitotes...[28]

En la época que nos ocupa, como en nuestros días, el panteón cora estaba dominado por tres divinidades: Tallazo (Nuestro Padre el Sol), Tajachi (el Hermano Mayor) y Tató (Nuestra Madre). Tallao, vestigio probable de la fi-

28 "Información", ff. 100v-101v.

gura central del oráculo de la Mesa del Nayar, jugaba un papel preponderante y su culto, como vimos, tenía un valor eminentemente político.

Para asegurar la abundancia en las cosechas o la protección contra las enfermedades, los coras invocaban también a las otras dos deidades, pero se trataba de ritos familiares con repercusiones totalmente distintas en cuanto a las relaciones con el poder español. Estos dioses se beneficiaron también de la renovación de 1767, pero en menor medida. La discreción con la cual las familias podían venerarlos permitió a muchos ídolos escapar a las persecuciones:

> ... cuatro años hace, estando por morir una hermana suya, llamó al declarante y le dijo que lo quería hacer heredero de un ídolo que ella tenía en una cueva cerca de ese pueblo de la Mesa, que era su mayor bien; que el declarante, habiendo agradecido y admitido la herencia, fue a la cueva y sacó al dicho ídolo llamado Tajachi o Hermano Mayor (Dios a quien también adoraban sus padres y abuelos) ...[29]

Los ídolos familiares recogidos por el comandante fueron solamente unos cinco, tres provenientes de Iscatán y dos de la Mesa, aunque recogió noticias de la existencia de otros más en San Francisco.[30] Es muy probable que la mayor parte de esos ídolos los escaparan a la persecución, protegidos por el secreto de cada familia. Los detentores de esos ídolos eran sacerdotes principales, curanderos o simplemente ancianos conocedores de los ritos antiguos. En los dos casos de la Mesa, el objeto del culto fue trasmitido por una mujer.[31] Las cuatro identificaciones que nos dan de la deidad venerada se refieren aparentemente a la misma: Tajachi (el Hermano Mayor), en la Mesa;[32] el Bienechor[33] o la Estrella,[34] en

[29] "Información", f. 107v.
[30] *Idem.*
[31] "Información", ff. 103, 107v.
[32] "Información", ff. 103, 104, 107v.
[33] "Información", f. 87v.
[34] "Información", f. 91.

Iscatán. El dios era invocado para proteger a sus fieles contra los rayos,[35] la peste [36] y todo género de enfermedades.[37] Los objetos de culto y los tributos eran los mismos que para Tallao: las flechas pintadas y adornadas de trapitos, plumas, abalorios, alamarcitos de lana pintada, ollas adornadas de cuentas de vidrio. Aquí, en lugar de colas de venado, se usaban astas.[38] Además, aparece el instrumento característico del curandero, la pipa.[39] El culto era rendido a nivel de la parentela en las cuevas en donde se guardaban los ídolos o en las casas.

En el caso del Bienhechor, el ídolo servía también para las necesidades de los cultivos:

> ... tiene un ídolo particular en su casa a quien él adora con toda su familia, por protector contra la peste, que se compone de las flechitas y trapitos, que también tiene una ollita misteriosa con agua para llamar las lluvias, que su ídolo no se apellida con otro nombre que el de bienhechor ... [40]

Bajo este aspecto, el Hermano Mayor se acercaba a la diosa Madre. En la Mesa tenemos un ejemplo muy curioso en donde esas dos divinidades estaban íntimamente relacionadas: un mismo ídolo representaba a la vez a Tajachi y a Nuestra Madre:

> ... a este ídolo adoraban el declarante, su cuñado y hermana, pero con la diferencia de que el declarante lo veneraba bajo el nombre, la estimación y el concepto de la Diosa Madre (deidad que muchos de esta provincia se figuran) llamada Tató, protectora de las cosechas y dispersadora de la abundancia, y los otros reverenciaban al dicho ídolo bajo el nombre de Tajachi o Hermano Mayor, que es otro de los fingidos dioses del Nayarit ... [41]

35 "Información", f. 104.
36 "Información", f. 87v.
37 "Información", ff. 91, 104.
38 "Información", f. 92.
39 "Información", f. 107v.
40 "Información", f. 87v.
41 "Información", f. 104v.

Éste es el único caso en donde Tató estaba representada. En el documento, sin embargo, se hacen otras menciones de ella: aparecía como protectora de los párvulos, la invocaba el curandero chacuaquero[42] y hacia ella dirigía sus imprecaciones el cantor llorón de los mitotes.[43] Así, las funciones de las dos deidades y su ritual no estaban separadas, y parecían en cierta medida ambivalentes para curar o para propiciar las buenas cosechas.

Otro aspecto importante de la vida ceremonial tratado en el documento es el de los mitotes o "bailes supersticiosos". Este tipo de ceremonia se celebraba principalmente para los bautismos, las curaciones y las diferentes etapas del ciclo agrícola. Eran precedidas por varios días de ayunos de sal. Se desarrollaban de noche, alrededor de un fuego con bailes y cantos. Los ritos más destacados por los declarantes son el lavatorio con agua clara, el rocío con zumo de mezcal, el sahumerio con las pipas chachuacos y la música del arco sobre el tecomate.

La renovación religiosa afectó, sobre todo, los mitotes en honor a Tallao. Los otros, dirigidos a ídolos familiares, parecen haber persistido.

Con los mitotes, todos los coras, durante esas noches pasadas alrededor de la lumbre, tenían la posibilidad de dirigirse a los dioses y participar así en los ritos destinados a asegurar el bien de todos los concurrentes:

> ... casi todos los naturales del expresado pueblo de Iscatán, hombres, mujeres, asociados de varios de sus vecinos de San Juan Corapan y el Rosario, cuando siembran, cuando están las milpas en elote y cuando piscan, ayunan de sal, que no prueban los mozos cinco días y los viejos directores de sus abusos diez o más; que ajustado el tiempo prefinido del ayuno, el viejo director principal les distribuye sal, absolviéndolos del entredicho, y después salen de uno en uno a juntarse en un sitio señalado para la función; que allí encienden lumbre para chu-

42 "Información", f. 98v.
43 "Información", f. 97v.

par y alrededor de ella cantan, bailan y chupan, dirigiendo el jefe de la cuadrilla el tono; que a un lado elevan un tepextle con orcones, sobre él ponen un tecomate o vasija de calabaza grande; en ella exprimen un mezcal grueso machacado; dentro de este zumo ponen un mezcal pequeño verde, sin majar, parado y con él un carrizo: mientras están bailando, el viejo director, profiriendo ensalmos y exorcismos, con el mismo carrizo rocía a los concurrentes del zumo que está en el tecomate. Concluida la función los va untando en la cabeza y en la cara y entonces se retiran, volviéndose al pueblo.[44]

... al mitote que se hizo cuando la traslación del ídolo [de Pinite de Jesús María] ... en él se puso un tecomate sobre que colocaron artificiosamente un arco; se tocaba, y los circundantes bailaban alrededor del fuego que estaba encendido, acompañando el baile con un canto devoto en que se pedía favor a las estrellas para matar venados [¿invocación a Tajachi?] y al cielo para lograr buenas cosechas y todos los bienes temporales [¿invocación a Pinite Tallao?] ...[45]

Un último aspecto de la vida religiosa cora resalta en el documento: la importancia del papel de la mujer. Todavía no había influencia de la religión católica y aquél no se había restringido. En efecto, había mujeres que bautizaban a los párvulos y curaban a los enfermos, confesándolos. Otras eran las trasmisoras de los ídolos familiares y, aún más, en la cumbre de la organización sociorreligiosa, la vieja Petrona aparece como primera sacerdotisa del ídolo general del pueblo de San Francisco. La única exclusión señalada y subrayada por los declarantes concierne al arco musical usado en los mitotes:

... pusieron un tecomate en medio, que tocaban con un arco en disposición que hiciese bastante ruido, los hombres sólo, porque a las mujeres era prohibido el tocarlo ...[46]

44 "Información", ff. 83v-84.
45 "Información", f. 96v.
46 "Información", f. 85v.

En conclusión, al comparar la situación que pinta el documento con la de 1722 o la actual, se puede constatar que los coras seguían luchando para preservar el punto clave de su organización social: el culto a la divinidad principal. Ese culto era el instrumento principal de la cohesión de cada pueblo. Entonces, como ahora, la cohesión era importante para sobrevivir en una economía primitiva y con los recursos limitados de un medio tan particular. Los misioneros lograron destruir el oráculo central de la Mesa, pero el culto a Tallao sobrevivió y renació con fuerza sorprendente en 1767. Este culto sigue hoy vigente.

Los intentos de los españoles de dividir a la población por medio de una nueva organización política fracasaron, pues con la renovación de 1767 la mayoría de las nuevas autoridades recayeron en sacerdotes tradicionales y los coras borraron así esa dictomía que se les quería imponer.

Los estudiosos del sincretismo cora, como Hinton,[47] se basan en autores antiguos para considerar que desde antes de la llegada de los jesuitas ese grupo ya había asimilado deidades cristianas a su panteón. En efecto, Arias y Saavedra discurre sobre las similitudes entre la trinidad cora y la cristiana, y Ortega reporta semejanzas entre Cristo y el Hermano Mayor.[48] Sin embargo, de la lectura del documento que nos ocupa, los coras no hacen la más mínima referencia al panteón cristiano. De modo que esa supuesta temprana asimilación de la religión católica parece más bien una interpretación basada sobre meras similitudes. Ni aun para protegerse de castigos como el destierro los declarantes recurrieron a una confusión, por ejemplo, entre Nuestra Madre y la virgen María, imágenes asociadas actualmente. Tampoco el comandante que fue a poner en orden la provincia y propició los juicios contra los idólatras mencionó la menor confusión por parte de los serranos entre las dos religiones. Por eso suponemos que fue durante el siglo y medio que vivieron sin

47 HINTON *et al.*, 1972, pp. 9-32.

48 ARIAS Y SAAVEDRA, 1899, pp. 16 y 22; ORTEGA, 1944, p. 20.

control misionero cuando los coras lograron integrar el culto de las deidades cristianas, poniéndolas al servicio de su organización para reforzar la cohesión de sus comunidades a través del sistema político-religioso y de ese modo conservarse como grupo particular:

> ...es obvio que el eje sobre el cual gira la organización social cora sea la jerarquía cívico-religiosa. Dicha organización liga a la comunidad en un sistema completo de intereses y acciones recíprocas y al mismo tiempo evita su contacto con el mundo exterior... Si se destruyera esa organización o fuera seriamente debilitada, la sociedad cora perdería su principal factor e integrante y, en ese caso, se puede anticipar su derrumbe y aculturación.[49]

Otro documento, titulado "Proceso criminal formado a Manuel Ignacio Doye por idólatra y tumultuario", de septiembre-octubre de 1769,[50] viene a completar el panorama de la situación de 1767. La reacción de los coras a la acción jesuita no fue solamente religiosa: también hubo una serie de levantamientos armados, dirigidos por jefes religiosos y militares a la vez, continuadores de la línea del Tonati.[51]

El último de esos caudillos fue Manuel Ignacio Doye, del pueblo de Santa Teresa. Su aventura da otra dimensión, épica, a la historia de su nación, y nos hace palpar todas las luchas e ilusiones que se sucedieron tras de ese fenómeno del sincretismo:

> Real Presidio de la Mesa del Tonate y octubre 19 de 1769. Este día, a las cuatro de la tarde, entraron en este presidio el sargento, soldados e indios que salieron el 17 en solicitud de Manuel Ignacio Doye, trayéndolo amarrado sobre un macho,

49 HINTON *et al.*, 1972, p. 32.

50 "Proceso", ff. 382-420.

51 El Tonati fue una figura principal durante la conquista de 1722. Apareció todavía, por última vez, encabezando una rebelión fallida en 1758, citada en este documento.

y también a Nicolás Santos, natural de Santa Teresa, y a su hermana Catarina, manceba de Manuel Ignacio; y habiendo dado, en nombre del rey, gracias a todos por la importante presa que habían hecho, les repartí por vía de gratificación, de mi bolsillo, cincuenta pesos. Después hice reconocer a Manuel Ignacio, a quien se le encontraron cuatro heridas en el lado izquierdo, según dicen, de los cintarazos que le dieron para que se rindiera, y un gran tumor empedernido sobre el cuadril derecho, procedido, según informan, de los recios golpes que se dio habiéndose precipitado ciegamente con el soldado Javier Revelez por un áspero y profundo barranco. Prontamente mandé que lo curaran, teniéndolo asegurado con un par de grillos en el cuerpo de guardia...

[El sargento de la compañía] dijo que habiendo salido a medio día del 17 de este presidio..., a las doce de la noche entró en el pueblo de Santa Teresa y sigilosamente prendió a Fermín Rodríguez... que los condujo a su rancho de las Cabezas, donde también lo tiene su hermano Casimiro; que encontrando allí a la mujer de éste y a su suegra... separó a la hija de la madre, y estrechada sobre el particular dijo que la verdad era que en su casa hacían de comer a Manuel Ignacio, quien acudía a ella con frecuencia, y habiendo dado también razón del lugar donde se recogía de noche... llegaron al sitio como a las cuatro de la madrugada; que dejaron los caballos retirados, y procurando caminar a pie, sin ruido, desde un peñasco alto con el crepúsculo del amanecer divisaron en una cueva de muy poco fondo a Manuel Ignacio, a Nicolás Santos y a su hermana... Acordonó la tropa... para que ninguno de los tres se escapara... dio el grito, mandando a los reos que no se movieran, pero que todos se pusieron en huída, saliendo Manuel Ignacio con dos flechas apuntadas para hacerse lugar, en el arco, su carcaj y su machete terciado en el brazo. Que encontrándose por el lado por donde intentó caminar con el cabo Javier Revelez, que le salió al encuentro, desesperadamente se precipitó con él por un barranco muy hondo y pedregoso a cuyo plan llegaron, sin duda por providencia sobrenatural, vivos, pues parecía imposible no haberse hecho pedazos... Habiendo bajado al lugar donde estaba Manuel Ignacio con Revelez, por una ladera, los soldados... a todos los encaraba y resistía el indio temerariamente. Que por

esto fue preciso tirarle muchos cintarazos para rendirlo; que últimamente llegó el sargento y el indio, ya vomitando espumas, se entregó; que habiéndole amarrado, y a Nicolás Santos, los condujeron con la mujer a la cárcel del pueblo de Santa Teresa... y de allí a este presidio...[52]

¿Quién era ese escurridizo rebelde y por qué el comandante daba tanta importancia a su presa?

Manuel Ignacio Doye no era un rebelde de última hora. Parece haber luchado toda su vida contra los nuevos dueños de la sierra, siguiendo los pasos del Tonati, de quien era "particular, íntimo confidente".[53] Un viejo soldado de la compañía recuerda haberlo conocido desde siempre en rebelión: "Siempre han visto que lo han perseguido los comandantes y padres misioneros por inquietador y revoltoso, a excepción del tiempo que residió aquí don Manuel de Oca..." [54]

Uno de los testigos coras, enemigo del rebelde por rencillas, fue el único en referirse a los tributos que pedia "con el pretexto de gastos para pleitear contra el capitán actual, pedía mulas y dinero a sus confederados".[55] Todos los indios se mostraban recelosos en declarar, por el secreto que habían jurado a su jefe. Varios fueron convencidos con azotes y por sinceridad o por complacer al comandante expresaron escepticismo hacia la causa del rebelde a quien obedecían. "...[Manuel Doye], era causante (como perpetuo alborotador y revoltoso) de todos los desórdenes acaecidos en los pueblos de esta provincia y principalmente en el de Santa Teresa, conduciéndolos con sus incesantes consejos y sugestiones al precipicio..." [56]

Los testigos confundieron los nombres de los ídolos en sus declaraciones por no revelar el secreto. Sin embargo, los informantes aclaraban las relaciones de la rebelión con las auto-

52 "Proceso", ff. 379v, 399.
53 "Proceso", f. 388.
54 "Proceso", f. 396.
55 "Proceso", f. 386.
56 "Proceso", f. 387v.

ridades indígenas establecidas por los españoles. Por ello sabemos que Manuel Doye fue gobernador de su pueblo antes de que los misioneros, descubriendo su carácter subversivo, le prohibieran acceso a los cargos y a los cabildos.[57] Eso no le impidió asegurar la cooperación de las autoridades; así, gobernador, alcalde y regidores figuraban entre sus seguidores. Como en el caso de los ídolos restaurados, los misioneros no lograron imponer la división esperada entre la población cora. En cambio, el jefe rebelde supo aprovechar las divisiones que oponían a los colonizadores:

> ... dijo que desde que vino la primera vez don Manuel de Oca dijo a los indios todos que él venía en nombre del rey a protegerlos y a estorbar a los padres misioneros que los castigaran; que en efecto, desde entonces no dejó a los padres ni a los soldados libertad para que se metieran con ellos; que ellos, como ignorantes, creyendo que eso era permitirles cuanto quisiesen, soltaron la rienda a sus descaros, sin temor ni respeto ...[58]

Doye tuvo una relación amigable con el comandante de Oca, encontró apoyo en el cura de Huejuquilla y sus indios zacatecos y huicholes, a pesar de que esa frontera había sido creada desde fines del siglo XVI para controlar a los coras. Tuvo dos ídolos e hizo que su gente les rindiera culto. A este respecto se asemejaba con los otros sacerdotes de los diferentes pueblos que vimos comparecer y que eran servidores de Tallaopa:

> ... tuvo dos años el declarante colocados sus ídolos en un jacal sobre una mesa del paraje nombrado Tecuat Sap [según los testigos, arriba de la laguna cercana a Santa Teresa; lugar todavía sagrado en nuestros días, en donde huicholes y coras tienen un santuario]; que el formado de una piedra guijosa blanca, larga de tres dedos, se llamaba Tallaopa, y el otro, de una flecha grande muy adornada de abalorios y plumas, con

57 "Proceso", ff. 386v, 400.
58 "Proceso", f. 309v.

> otras muchas de tributo, se llamaba Sautalet, nombre de una flor..., para libertarse de las enfermedades y asegurar la vida de sus hijos...[59]

En lo militar fue el principal actor de una rebelión general contra el presidio de la Mesa en 1758: "...cuando el levantamiento del Tonate él fue el principal motor y vino disimuladamente exteriorizando fidelidad a este presidio, poniéndose al lado del capitán Serratos con ánimo de quitarle la vida...".[60] Desde entonces Manuel Ignacio se declaró en abierta oposición. Organizó grupos armados para impedir que se llevaran presos a México. Atacó a un soldado e intentó matar a un misionero que impedía la entrada a los cabildos. Cuando en 1767 el comandante de Oca fue depuesto, Manuel Ignacio ordenó a sus seguidores hacer amplia provisión de flechas y prepararse para un alzamiento en cuanto hubiera una buena oportunidad:

> ...si contra las repetidas órdenes y estrechísimas prohibiciones para que los indios de esta provincia no usen armas, él les había mandado alguna vez proveerse de flechas para levantarse, responde que se los mandó cuando supo la deposición de don Manuel de Oca.[61]

Manuel Ignacio reunía a su gente en cabildos,secretos para darles instrucciones y era reconocido por la gran mayoría de la gente de Santa Teresa y San Francisco, y contaba con adeptos también en la Mesa y Jesús María. En caso de necesidad contaba con la ayuda armada de los fronterizos de San Blas y Buenaventura. Sin atribuirle un título particular, lo reconocían como jefe supremo. A cambio de una obediencia absoluta y el compromiso del secreto, él les ofrecía protección y libertad, en particular en lo tocante a los presos que se pretendía exiliar lejos de la sierra. Nunca

[59] *Idem.*
[60] "Proceso", f. 400.
[61] "Proceso", f. 400v.

reveló su propósito final: "... si con esos alzamientos que meditaba había pensado en quedar dueño y soberano de esta provincia, responde que nunca había adelantado su fantasía a pensar qué sería entonces o qué dejaría de ser...".[62]

¿Hasta dónde iban sus ilusiones de liberar a su gente? Es algo que queda muy oscuro. Los coras acostumbraban transitar por las regiones circunvecinas, comerciando o trabajando temporalmente en minas y haciendas. No ignoraban estar cercados y conocían la fuerza de sus vecinos. ¿Pretendían con su lucha desanimar solamente a los españoles para que se contentaran con un control lejano, sin ocupar su territorio ni entrometerse en sus asuntos? La naturaleza de la serranía y el tipo de colonización superficial conocida hasta entonces les permitía albergar tales esperanzas.

Perdido y sin ilusiones, Manuel Ignacio Doye terminó su declaración afirmando "que conoce sus muchos delitos y perversidades a que lo ha conducido su ignorancia; que es digno de ser severamente castigado; que allí está su cabeza". De esa manera, en 1771 fue condenado a diez años de destierro en La Habana. Probablemente no regresó nunca a su sierra. Paradójicamente, al mismo tiempo que los coras soñaban en recobrar a sus dioses y su antigua libertad, una nueva etapa de la colonización se anunciaba. Ésta sería más profunda: ya no se trataba sólo de controlar a los indios, sino de explotar su territorio.

El comandante Vicente Cañaveral Ponce de León se empeñaría en limpiar la sierra de todos los "idólatras" y "tumultuarios". No quería facilitar la tarea franciscana: trataba sobre todo de poner en orden la provincia para poder aplicar reformas. Se habló de "reducir la provincia a gobierno político y sus misiones a curatos seculares" con la partida de los jesuitas. El comandante de la Proa, en 1769, como muchos otros, presentó a la audiencia de Guadalajara un programa de reformas tendientes a colonizar la provincia.[63]

[62] *Idem.*

[63] AGNM, *Provincias Internas,* vol. 127, exp. 8.

Todavía a fines del siglo la discusión siguió, según se desprende de la lectura del informe de 1793 del segundo conde de Revillagigedo.[64] La revisión de la política colonizadora concernía no solamente a la provincia del Nayarit, sino también a los corregimientos de Bolaños y de las Fronteras de Colotlán.[65]

Estas medidas estaban relacionadas con otros problemas del país[66] y con intereses locales concretos. Durante más de tres décadas informes y discusiones dejaban ver las fricciones entre grupos opuestos, como, por ejemplo, los mineros y los indios. En esos informes encontramos los pareceres de personas tan diversas como obispos, misioneros, comerciantes, curas, militares, funcionarios y, a veces, hasta se oye la voz de los indios.

Entre los intereses que la región despertaba unos eran ya muy viejos, como los de poblar la Sierra con "gente de razón" y/o con indios tlaxcaltecas de Colotlán para "civilizar" a los serranos. Eran las riquezas mineras las que salían a relucir: sueños de explotación alimentados por la bonanza del real de Bolaños. Sin embargo, no surgió ningún centro minero próspero, tal vez por las dificultades que oponía la escabrosidad del paisaje, o la mala ley del mineral, o la falta de gente. Otra presión sobre el territorio cora, huichol o tepecano se haría sentir sobre todo en el siglo posterior: el acaparamiento de tierras por hacendados y mestizos.

Otra de las riquezas era la mano de obra, necesaria para el real de Bolaños, que siempre tuvo problemas para usar a los indios de las fronteras de Colotlán: tepecanos y huicholes.[67] Según los mineros, los indios de la frontera estaban acostumbrados desde hacía mucho tiempo a su libertad y a sus privilegios de "fronterizos", y pecaban del mayor or-

64 REVILLAGIGEDO, 1966.

65 MURIÁ, 1976.

66 VELÁZQUEZ, 1969.

67 BRADING, 1969. Con ese mismo problema entre Bolaños y las fronteras de Colotlán está un documento publicado por María del Carmen Velázquez. VELÁZQUEZ, 1961.

gullo y ninguna subordinación, entregándose a la embriaguez, a la idolatría y a quién sabe cuántos vicios más.[68]

Curiosamente, esos vicios no eran achacados a los coras. Éstos aparecen como amigos del trabajo en las minas y las haciendas; lo único que les falta es la libertad para hacerlo todo el tiempo. Lo malo en la provincia del Nayarit eran los misioneros. Eso escribían desde 1768 muchas de las personas interesadas en que la audiencia de Guadalajara redujera la provincia a gobierno político.[69] Una manera para que todos los indios de la sierra, fronterizos y nayaritas, llegaran a vender los productos necesarios al real, como maíz, madera, carne, pieles, etcétera, era quitarles las exenciones de que gozaban y volverlos simples tributarios.

El establecimiento en sus pueblos de "gente de razón" (como labradores, comerciantes, mineros), el trabajo en las minas, la imposición de tributos y obvenciones, la reforma de la tropa, todos esos cambios anunciados en los varios proyectos de reformas, eran suficientes para transformar profundamente el mundo de los coras. ¿Qué pasó en la realidad? Lo ignoramos. Si los primeros auges del real de Bolaños ya han sido tratados,[70] no sucede así con sus repercusiones en la vida de los indios que habitaban la región: son tan desconocidas como la obra de los jesuitas.

Quizá esos planes de colonización más efectiva quedaron en gran medida en el mundo de las ilusiones. Estaban estre-

68 Así, por ejemplo, se expresa el corregidor de Bolaños en un informe de 1778. AGNM, *Provincias Internas,* vol. 130, exp. 4, ff. 21-22.

69 Entre ellas, podemos citar, por ejemplo, al licenciado Joseph Santos Blas: "... todos los indios están reducidos a diez pueblos formados con todo arreglo al mando de gobernadores y justicias que se elijen anualmente de los mismos patricios, con suma sujeción a los misioneros en tal manera que a ningún indio se le permitía salir del pueblo sin licencia del padre...", o a un comerciante de la provincia: "...dichos naturales por su inclinación son trabajadores y desean tiempo para trabajar en las minas y haciendas para costear las funciones que suelen tener..." AGNM, *Provincias Internas,* vol. 85, exp. 11, fs. 202 y 197.

70 BRADING, 1969; LÓPEZ MIRAMONTES, 1974 y 1975.

chamente ligados a la efímera prosperidad de Bolaños, que durante el siglo XIX conoció un prolongado letargo. La región fue sacudida por la guerra de independencia[71] y el levantamiento de Lozada. Los coras estuvieron constantemente amenazados con perder su cultura y religión y, peor aún, la integridad de su territorio.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AGNM Archivo General de la Nación, México.

"Información" "Información del comandante Vicente Cañaveral Ponce de León" (1768), documento conservado en AGNM, *Provincias Internas,* vol. 85, exp. 3, ff. 81-124.

"Proceso" "Proceso criminal formado a Manuel Ignacio Doye por idólatra y tumultuario" (1769), documento conservado en AGNM, *Provincias Internas,* vol. 85, exp. 21, ff. 382-420.

ALEGRE, Francisco Javier

1960 *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* tomo IV, años de 1676-1766, nueva edición por Burrus y Zubillaga, Roma Institutum Historicum Societatis Iesu.

ARIAS Y SAAVEDRA, Antonio

1899 "Información rendida acerca del estado de la sierra del Nayarit en el siglo XVII", en SANTOSCOY, 1899, y en GUTIÉRREZ CONTRERAS, 1974, pp. 217-241. La fecha de la información es 1672.

ARLEGUI, José

1851 *Crónica de la provincia de Nuestro Padre San Francisco de Zacatecas,* México, Imprenta de Ignacio Cumplido. La obra fue escrita en 1737.

71 GUTIÉRREZ CONTRERAS, 1974, pp. 208-213.

ARREGUIN, Domingo Lázaro de

1946 *Descripción de la Nueva Galicia,* edición y estudio por François Chevalier, prólogo de John van Horne, Sevilla. La obra fue escrita en 1621.

*Autos*

1964 *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722,* Guadalajara, Librería Font. «Documentación histórica mexicana, 2.»

BARBA GONZÁLEZ, Silvano

1956 *La lucha por la tierra — I — Manuel Lozada,* México, Editorial del Magisterio.

BRADING, David A.

1969 "La minería de la plata en el siglo XVIII — El caso de Bolaños", en *Historia Mexicana,* XVIII:3 (ene.-mar.) pp. 317-333.

COVARRUBIAS, Urbano

1939 "Algunos triunfos particulares que ha conseguido nuestra santa fe católica de la fatal idolatría en esta provincia de San Joseph del Nayarit, Nuevo Reino de Toledo", en *Boletín del Archivo General de la Nación,* X:2, pp. 327-346. El manuscrito data de 1730.

DIGUET, León

1899 "La sierra del Nayarit et ses indigenes — Contribution à l'étude ethnographique des races primitives du Mexique", en *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques,* IX, Paris Imprimerie Nationale.

GUTIÉRREZ CONTRERAS, Salvador

1974 *Los coras y el rey Nayarit,* Compostela, 1974.

HINTON, Thomas B., *et al.*

1972 *Coras, huicholes y tepehuanes,* México, Instituto Nacional Indigenista. «Sep-Ini, 11.»

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

1970 "Nayarit — Etnohistoria y arqueología", en *Historia y sociedad en el mundo de habla española — Homenaje a José Miranda,* México, El Colegio de México.

LÓPEZ MIRAMONTES, Álvaro

1974 "El establecimiento del real de minas de Bolaños", en *Historia Mexicana,* XXIII:3 (ene.-mar.), pp. 408-436.

1975 *Las minas de Nueva España en 1753,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. «Colección Científica, 29.»

MEYER, Jean

1969 "El ocaso de Manuel Lozada", en *Historia Mexicana,* XVIII:4 (abr.-jun.), pp. 535-568.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús

1972 "Manuel Lozada, ¿líder mesiánico?", en *Religión en Mesoamérica,* México, Sociedad Mexicana de Antropología.

MOTA PADILLA, Matías Ángel de la

1870 *Historia de la conquista de la Nueva Galicia,* México, Sociedad Mexicana de Antropología, Geografía y Estadística. La obra fue escrita en 1742.

MURIÁ, José María

1976 *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. «Colección Científica, 34.»

ORTEGA, José

1944 *Maravillosa conquista y reducción de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo,* México, Layac. La obra fue escrita en 1754.

PONCE, Alonso

1968 *Viajes de fray Alonso Ponce al Occidente de México,* Guadalajara, Corresponsalía del Seminario de Cultura Mexicana. La obra fue escrita en 1586.

REVILLAGIGEDO, Conde de

1966 *Informe sobre las misiones e instrucción reservada al marqués de Branciforte,* México, Editorial Jus. Los documentos datan de 1793-1794.

SANTOSCOY, Alberto

1899 *Nayarit — Colección de documentos inéditos históricos y etnográficos acerca de la sierra deste nombre,* Guadalajara.

TELLO, Antonio

1891 *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco, en el Nuevo Reino de Galicia y Nueva Vizcaya,* Guadalajara. La obra data de 1650.

VELÁZQUEZ, María del Carmen

1961 *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros,* México, Universidad Nacional Autónoma de México. «Cuadernos, Serie Histórica, 3.»

1969 "La jurisdicción militar en la Nueva Galicia", en *Historia Mexicana,* IX:1 (jul.-sep.), pp. 15-34.

# LOS APACHES Y SU LEYENDA*

María del Carmen VELÁZQUEZ
*El Colegio de México*

EN LAS LECTURAS que he hecho últimamente referentes a la historia de lo que en el siglo XVIII se llamó el Septentrió 1 de Nueva España, me encontré continuas menciones a los apaches. Las referencias llegaron a ser tan frecuentes que tuve la impresión de que sin los apaches la historia colonial de las tierras a ambas márgenes del río Bravo no tendría mayor interés y desde luego se hubiera desarrollado de manera distinta.

Recordé que para mí, nacida capitalina, cuando era niña, el apache era el ser prototipo de la barbarie, desaliñado, malo, fiero, que era capaz de comerse a los niños. ¿Cómo fue que los mexicanos llegaron a formarse y a propalar esa leyenda negra de los apaches? Como en toda leyenda, hay en ella algunos elementos de verdad y ahora comprendo por qué el apache se convirtió en el depositario de tanta negrura. No creo que en estos tiempos sea frecuente asustar a los niños con los apaches. Han desaparecido, no sólo como tribu india peligrosa, sino también como habitantes del ámbito de la República Mexicana. Pero en el periodo colonial de nuestra historia, anterior a las guerras de independencia y en la primera mitad del siglo XIX, los apaches fueron preponderantes agentes de los acontecimientos en el Septentrión. À testimonios de ese periodo y a la leyenda apache me referiré en estas páginas.

Empezaré por algunas precisiones de todos conocidas, pero útiles de recordar en esta ocasión.

Los apaches no pertenecían al grupo de tribus nahoas que emigraron desde muchos siglos atrás a la altiplanicie mexicana. Eran indios distintos de aquellos que los españoles en-

* Conferencia leída en la Universidad Autónoma de Guadalajara el 7 de marzo de 1974, e inédita hasta hoy.

contraron en el reino de Anáhuac, llamado por Hernán Cortés, después de su triunfo sobre los aztecas, reino de la Nueva España. Vivían al norte del río Bravo y con diversos nombres se localizaban en una ancha franja que iba desde lo que fue la Luisiana francesa hasta lo que hoy es el estado de Arizona.

Otra cosa es conveniente tener también presente, y es, que, aunque los primeros contactos de apaches y españoles ocurrieron en las primeras décadas del siglo XVII, no es sino hasta el siglo XVIII cuando los españoles empezaron a batallar con ellos. Es importante conceder atención a las fechas de los contactos porque en los españoles del siglo XVIII ya no cupo ni la sorpresa ni las dudas que tuvieron los primeros conquistadores cuando descubrieron, en el siglo XVI, como dice Robert Ricard, una nueva humanidad. Por su experiencia de dos siglos, sus juicios sobre los indios estaban ya hechos. Para ellos había indios sumisos e insumisos, cristianos y gentiles, a pesar de que se tratara de tribus que apenas empezaran a conocer. También los indios del norte sabían ya de la existencia de los blancos. Montaban caballos y usaban armas de fuego y además de sus vestidos de gamuzas llevaban como adorno prendas españolas o francesas.

Y ahora pasemos a los apaches.

La más antigua descripción formal de los apaches que conozco es la del franciscano fray Alonso de Benavides de 1630. Él fue custodio de las provincias y conversiones de Nuevo México y la escribió, a petición de fray Juan de Santander, comisario general, para enviarla al rey. Dice en ella que las tribus apaches rodeaban a la Nueva México. Se extendían por el poniente, desde El Paso del río del Norte hasta la Mar del Sur; por el norte, a las tierras de sus correrías no se les había hallado fin y por el oriente, hasta lo vagamente designado como provincias de la Florida. No era exageración decir que la sola nación apache tenía más gente que todas las naciones juntas de Nueva España, aunque entrara en la cuenta la nación mexicana.

Los apaches eran gente muy briosa y belicosa y muy ardidosa en la guerra; hasta en el modo de hablar eran dife-

rentes de las demás naciones, porque éstas hablaban quedito y despacio y los apaches parecía que descalabraban con la palabra. Todos hablaban la misma lengua, aunque por razón de la extensión en que vivían se advertían algunas diferencias que, sin embargo, no eran obstáculo para que se entendieran todos entre sí.

No vivían en poblados, ni casas, sino en tiendas y rancherías, que mudaban con frecuencia de un lugar a otro de la sierra, según el rumbo que tomaban en la caza de los animales que necesitaban para su sustento. La ranchería de un jefe y su tribu era respetada, y algunas veces sembraban maíz y otras semillas alrededor de las tiendas.

Usaban pieles de venado bien curtidas y adobadas para vestirse, tanto los hombres como las mujeres, las que andaban honestamente cubiertas con la gamuza.

Adoraban al sol, pero no tenían ídolos. Los apaches se reían de otros indios que sí los tenían. Practicaban la poligamia; podían tener tantas mujeres como pudieran mantener, pero no toleraban el adulterio. A la mujer infiel le cortaban orejas y narices y luego la echaban de su casa. Eran muy obedientes a sus mayores y les tenían gran respeto. Enseñaban y castigaban a sus hijos, a diferencia de otras naciones que no tenían disciplina alguna. Se preciaban mucho de decir la verdad; era gran humillación al que sorprendían diciendo mentira.

Por predicación y ejemplo de buena vida, fray Alonso había logrado convertir al cristianismo a los apaches gileños, pero otro fraile no había tenido tanta suerte. Los apaches del jefe Quinia se rebelaron y lo quisieron matar, aunque en el último momento prefirieron dejarlo abandonado. No cabía duda de que era nación muy belicosa. Para atraerlos y convertirlos los españoles tendrían que proceder con la mayor inteligencia, pues en ellos los apaches veían contrincantes dignos de ser sus enemigos, no así en otros indios asentados, a los que consideraban indignos de serlo. Usa fray Alonso una frase muy sugestiva: dice que "es nación tan belicosa toda ella, ya que ha sido el crisol del esfuerzo de los españoles".

El siguiente documento que quiero comentar es de más de un siglo después. Ha sido atribuido a don Bernardo de Gálvez, quien estuvo en Chihuahua en 1769 y 1770 y tuvo oportunidad de conocer a los apaches en varias campañas en las que tomó parte. Lleva por título "Noticia y reflexiones sobre la guerra que se tiene con los indios apaches en las provincias de Nueva España". Copio los primeros párrafos del escrito que son los de mayor interés para los efectos de la comparación.

El indio en general es de un temperamento sano por la dureza en que se cría y la simplicidad de los manjares con que se alimenta: nace y vive en la inclemencia, de que resulta que su cuerpo curtido en la intemperie es casi insensible, tanto a el frío penetrante, como a el calor ardiente: su cutis tostado le es de más abrigo y defensa que a nosotros los tejidos más compactos: su alimentación es invariable, debiendo a las frutas y carne asada su única continua subsistencia. De esta uniformidad de principios y el incesante ejercicio de la caza y de la guerra depende la robustez que goza.

Los apaches tienen una especie de creencia que puede llamarse religión: conocen que hay una primera causa que llaman capitán grande, y aseguran que para después de la vida hay un lugar destinado a la recompensa del bueno y otro al castigo del malo. Pero limitan su bienaventuranza o su infierno al placer o disgusto que debe causarles el oír cantar en la tierra sus alabanzas o vituperios. Por esta razón suponen los citados lugares en los espacios del aire y con esta idea es obligación de los que sobreviven hacer canciones, que como rezos cantan en único sufragio de sus difuntos.

A esta gloria sólo es acreedor el hombre guapo y la mujer fiel. Estas son las dos primeras virtudes que conocen, excluyendo de toda felicidad a los que carecen de ellas, condenando a eterno desconsuelo la cobardía y adulterio.

Aunque los indios no tuvieran por su vida frugal y activa fortificado el espíritu, bastaría esta creencia para hacerlos terribles en el combate. Y si todas las naciones se sobrepujan cuando a campaña las lleva el entusiasmo de religión, es fácil concebir cuál será este mismo entusiasmo en los apaches, entre quienes es un acto de religión la guerra.

Los españoles acusan de crueles a los indios: yo no sé qué

opinión tendrán ellos de nosotros: quizá no será mejor, y sí más bien fundada; lo cierto es que son tan agradecidos como vengativos y que esto último debíamos perdonarlo a una nación que no ha aprendido filosofía con qué domar un natural sentimiento, que aunque vicioso es causa heroica, cual es tener sensible el corazón: sean los españoles imparciales y conozcan que si el indio no es amigo es porque no nos debe beneficios y que si se venga es por justa satisfacción de sus agravios.

La ligereza es otra propiedad característica del indio y de la que sacan sus mayores ventajas; ésta es hija de la carencia que antiguamente tuvieron de caballos que los condujesen, y de la precisión en que se veían de alcanzar con sus pies la caza para su alimento. Pero eso, como hoy logran los mejores caballos, han degenerado algo de su antigua presteza en el correr, pero con todo siempre su agilidad es mucha respecto a la de los demás hombres del mundo conocido, conservándola con los cotidianos juegos en que se ejercitan a que contribuye la elección que hacen de las sierras que habitan y que por lo regular son ásperas y fragosas.

Los apaches son vigilantes y desconfiados tanto, que por temor de que los españoles u otra nación enemiga de ellos les acometa, mueven casi todos los días su campo de un sitio a otro, viviendo en continua peregrinación para no dar tiempo a ser espiados o reconocidos. Sufren la sed y el hambre mucho tiempo, llegando a verificarlo en cinco o seis días, sin que la falta de alimento cause una decadencia notable en sus fuerzas.

No creo que sea menester citar otras menudas circunstancias. Bastan estas principales del carácter y naturaleza de los indios para conocer que esta nación, por constitución, es la más apta para la guerra.

En el tiempo que media entre el escrito de fray Alonso y el del futuro virrey de Nueva España no parece haberse efectuado cambio de consideración en el modo de ser de los apaches, ni tampoco hay oposición entre lo que uno y otro informante dicen de ellos. Los apaches, hacia mediados del siglo XVIII (que es cuando ya son sujetos de nuestra historia), seguían siendo "briosos, belicosos y ardidosos en la guerra", adoraban al sol, eran amantes de decir verdad y celosos de sus mujeres. No habían abandonado la sierra, en donde plantaban sus rancherías y en donde cazaban para su sustento.

Pero los años no corrieron sin dejar huella y Gálvez ya advierte los efectos del contacto de apaches con españoles. El caballo y el fusil empiezan a ser bienes que les ayudan en la guerra. Sin embargo, decía que los apaches no habían recibido beneficios de los españoles y sí agravios. Hacían la guerra a los españoles por odio de la poca fe que se les había guardado y de las tiranías que habían sufrido, como podía hacerse patente con ejemplos que era vergonzoso —seguramente para los españoles— traer a la memoria. También iban a la guerra por utilidad, a robar el ganado que necesitaban para su sustento. No menciona Gálvez, como Benavides, los sembrados de maíz y otras semillas de los apaches que eran sobre los que primero caían los españoles, y en cambio asienta claramente que los ataques a los establecimientos españoles eran para robar ganado para su sustento. ¿Era porque con la penetración de españoles por el sur y de franceses e ingleses por el norte se estaban reduciendo los terrenos de caza de los apaches?

Las reflexiones de Gálvez sobre el modo de hacer la guerra de los apaches y como deberían proceder los españoles están inspiradas, como las de Benavides, en el concepto que les merecieron esos indios bravos de ser los más aptos para la guerra. En una larga comparación, don Bernardo explica por qué los métodos de los apaches eran más efectivos que los españoles y por tanto propone medidas razonadas y rigurosas para que los españoles los superen.

Otro documento en que hay una descripción de las naciones apaches, posterior al de Gálvez, fue elaborado por el teniente coronel Antonio Cordero y Bustamante, a fines del siglo XVIII. Este militar había servido, desde muy joven, en las compañías presidiales y había participado en la guerra contra los indios bravos: sabía la lengua apache y había tenido tratos y relaciones con las naciones apaches; por tanto, es de suponerse que las conocía bien. Se advierte, al comparar este documento con los anteriores, la mayor información que los españoles habían reunido sobre los apaches, en 1796. La descripción más precisa y corta es la de fray Alonso, la de Gálvez es más extensa y reflexiva y la de Cordero mucho

más rica en noticias circunstanciales. Pero, en esencia concuerdan las tres. Veamos:

Cordero identifica, por sus nombres apaches y españoles, a nueve naciones. Repite que todas hablan un mismo idioma y "aunque varía el acento y tal cual voz provincial, no influye esta diferencia para que dejen de entenderse recíprocamente". Alude también a la "singularidad y gutural pronunciación de la lengua apache, que acostumbrado el oído, se halla en ella cierta dulzura en sus palabras y cadencia". Señala que hay variantes en las costumbres, usos y gustos de las naciones, según los terrenos de su residencia, las necesidades que padecen y el trato que tuvieron con los españoles.

Dice que los apaches conocían la existencia de un ser supremo creador, pero que no le daban culto alguno. Coincide con Gálvez, en términos generales, en la descripción de la manera de vivir de los apaches. Asienta: "Nacido y criado el apache al aire libre del campo y fortificado por alimentos simples, se halla dotado de una robustez extraordinaria, que le hace casi insensible al rigor de las estaciones. El continuo movimiento en que vive, trasladando su ranchería de uno a otro punto con el fin de proporcionarse nueva caza y los frutos indispensables para su subsistencia, lo constituye ágil y ligero a tal grado que no cede en velocidad y aguante a los caballos, y seguramente les sobrepuja en los terrenos escarpados y pedregosos. La vigilancia y cuidado con que mira por su salud y conservación le estimula también a descampar a menudo por respirar nuevos aires, y que se purifique el lugar que evacúa, llegando a tal extremo el celo por la sanidad de su ranchería, que abandona a los enfermos de gravedad cuando juzga pueden infestar su especie." Y sigue diciendo: "El apache sufre el hambre y la sed hasta un punto increíble, sin que desmerezca su fortaleza", sólo era glotón cuando tenía provisiones en abundancia. Se alimentaba de carne y frutas silvestres. La carne la obtenía en la caza y robos de ganado español. Tenían también un poco de maíz, calabaza, frijol y tabaco que producían en las tierras de sus rancherías, "más por su feracidad que por el trabajo que ponen en su cultivo".

El apache era astuto, desconfiado, inconstante, atrevido, soberbio y celoso de su libertad e independencia. Eran indios "morenos, bien proporcionados en sus tamaños, de ojos vivos, cabello largo, ninguna barba y pintada la astucia y sagacidad en sus semblantes". Es de advertir que sobre los "briosos, belicosos y ardidosos apaches" de fray Alonso, Cordero amontona muchos adjetivos que revelan los encuentros que los españoles habían tenido con ellos. Repite lo advertido por Benavides y Gálvez acerca de los grandes territorios que ocupaban los apaches y el respeto que tenían unos y otros de las rancherías ajenas.

El apache escogía las sierras más escarpadas y montuosas para vivir. Usaba pieles, adobadas por las mujeres, para formar su tienda o jacal y para sus vestidos. Usaban zapatos de gamuza y adornos de conchas y plumas. Los poderosos bordaban sus vestidos.

El hombre apache cazaba y hacía la guerra, la mujer atendía a todo lo demás. La edad avanzada privaba del mando al más arrojado apache. "De nada hace vanidad el apache, sino de ser valiente", dice Cordero y el anciano ya no lo podía ser. Dice también que los apaches podían tener tantas mujeres cuantas podían mantener y que sus maridos eran árbitros de su vida.

Describe Cordero en detalle las rancherías y el eficaz sistema de vigilancia que tenían los apaches para no ser sorprendidos. Asimismo los bailes que ejecutaban, ya fuera antes de la guerra o para celebrar victorias, y las cacerías, en que participaban hombres, mujeres y niños, unos a pie, otros a caballo. Cazaban principalmente cíbola, esto es bisontes y también venados, buras, berrendos, jabalíes, puerco-espines, leopardos, osos, lobos, coyotes, liebres y conejos. La cacería era escuela para los niños. A ellos estaba reservada la caza de tuzas, hurones, ardillas, liebres, conejos, tejones y ratas del campo. Por medio de esa práctica adquirían la mayor fijeza en su puntería y se hacían destrísimos en toda clase de ardides y cautelas. Cazaban aves para tener plumas y castores o nutrias por su carne y su piel.

Las estratagemas que usaban para robar ganado eran de

gran eficacia. Cada apache, según su ligereza o puntería, tenía asignada una tarea. Todos juntos lograban su objetivo. Pero, dice Cordero, "cuando conocen que sus perseguidores son sagaces e inteligentes como ellos, dividen el robo en pequeños trozos y dirigen su huida por diferentes rumbos, por medio de lo cual aseguran llegar a su país con la mayor parte, a costa de que padezca intercepción alguna de ellas".

Una vez en sus particulares rancherías o terrenos favoritos, vivían con entera libertad y sin sufrir incomodidad de nadie. Jamás les faltaba serenidad, aun cuando fueran sorprendidos por sus enemigos. Peleaban hasta que les faltaba el aliento y corrientemente preferían morir a rendirse. Cuando atacaban, si no conseguían desde luego la ventaja, no tenían a menos huir y desistir de su proyecto. En un momento levantaban su campamento y se alejaban con tal rapidez que en pocas horas se liberaban de quienes les perseguían. "Sólo por sorpresa y tomando todas las retiradas se consigue castigar a estos salvajes", dice Cordero y eso "con mucho riesgo, a causa de la suma agilidad de los bárbaros y de las rocas inexpugnables en que se sitúan".

Sabían muy bien los apaches cómo comunicarse unos con otros. Por medio de señales de humo obtenían noticias exactas. Eran asimismo expertos en reconocer los rastros que advertían en el campo. Siempre estaban a la defensiva; aun a los parientes más próximos se acercaban con precaución y desconfianza y sólo se reconocían mirándose, pero sin pronunciar palabra.

Sus principales enemigos eran los españoles y los comanches y también los que entre ellos mismos se hacían agravios valiéndose de su fuerza. Los apaches que llevaban el peso de la guerra contra los comanches eran los que estaban en su vecindad inmediata, los apaches faraones, mescaleros, llaneros y lipanes. El motivo de la guerra entre ellos era que tanto apaches como comanches "querían tener derecho exclusivo sobre el ganado del cíbolo, que precisamente abunda en los linderos de ambas naciones". Termina diciendo, como Gálvez: "No es el caso aquí investigar el origen de la cruel y sangrienta guerra que de muchos años a esta parte han he-

cho los apaches en las posesiones españolas. Tal vez la originarían, desde tiempos anteriores, las infracciones, excesos y avaricia de los mismos colonos que se hallaban en la frontera con mandos subalternos. En el día las sabias providencias de un gobierno justo, activo y piadoso, la van haciendo terminar, debiéndose advertir que no sólo no aspira su sistema a la destrucción o esclavitud de estos salvajes, sino que solicita por los medios más eficaces su felicidad, dejándolos poseer sus hogares en el seno de la paz, con la precisa circunstancia de que bien impuestos de nuestra justicia y poder para sostenerlo, respeten nuestras poblaciones sin inquietar sus habitantes".

Hasta aquí los documentos.

Fue el sino de los indios apaches, bravos, fuertes y austeros, ocupar vastas regiones que en el siglo XVIII empezaron a invadir los blancos. Al ir penetrando españoles, franceses e ingleses en las tierras de sus correrías, empezaron a dificultarles y a disputarles la caza del bisonte, su sustento principal. Pedro de Rivera, visitador del Septentrión en los años de 1724-1728, ya menciona a los comanches como enemigos de los apaches y a éstos en guerra con los indios asentados de Nueva México, Nueva Vizcaya y Texas. Es indudable que desde tiempo atrás diferentes tribus indias se disputaron la posesión de las tierras allende el Bravo y la caza y frutos silvestres que en ellas podían encontrar. En las tierras que los apaches consideraban suyas ponían el mismo esfuerzo en cazar cíbolos que ganado español. Necesitaban la carne del ganado y al escasear su sustento americano cayeron sobre el que había introducido el blanco, otro competidor más de sus tierras y alimentos. No hay duda de que los apaches eran indios cazadores y que disputaban bravamente las presas a quienes se las querían quitar. Cuando llegaron los blancos, la lucha primitiva por la subsistencia fue para los españoles robo, rebeldía, asaltos y guerra. Por tal motivo los que a ellos se enfrentaron se empeñaban en combatirlos. El mismo Bernardo de Gálvez, justiciero y humanitario cuando primero conoció a los apaches, ante la necesidad de establecer la defensa y el sosiego de las provincias septentrionales, cuan-

do fue virrey, dictó órdenes terminantes para que se les hiciera guerra sin intermisión en todas las provincias y en todos tiempos.

Hacia mediados del siglo abundaron militares y misioneros, encargados de gobernar la frontera, que ya estaban cansados y habían perdido la paciencia para tratar con indios bravos y proponían el exterminio de las tribus apaches. Mucho se dijo, desde que empezó el encuentro con indios insumisos, entre otros por Matías de la Mota Padilla, que la "guerra viva" a los indios bravos del Norte impedía la explotación de las minas de las provincias septentrionales. Al fin del siglo Juan de Pagazartundua insistía en que "el terror que aquellos indios salvajes, llamados apaches, han infundido en aquellos habitadores con sus continuos e inhumanos destrozos en sus vidas y haciendas, es cosa de que no vea el mundo los inmensos tesoros que en aquellos montes están sepultados, y otras considerables ventajas de sus campos". Pero las órdenes de la Corona española, en relación con los indios gentiles de guerra y en especial con los apaches, no fueron de destrucción, como a veces se nos ha hecho creer, sino de conciliación y disciplina, como apunta don Antonio Cordero.

Por otra parte, contra las proposiciones radicales de algunos estaban los intereses de muchos españoles de la frontera. Ellos eran también hombres recios y baqueanos, que sabían convivir con los indios bravos y precisamente por la actitud belicosa de éstos podían sacar provecho de ellos. El cambalache o comercio de pieles y armas de fuego y el lucrativo tráfico de esclavos, que los apaches sufrieron con especial rigor, les dejaba muy buenas ganancias.

La fama de los apaches de indios irreductibles, y bárbaros, se había extendido, ya en el siglo XVIII, hasta el centro del virreinato. Se singularizaban entre las naciones gentiles porque algunas tribus indias de la frontera se habían sometido a los españoles, o se acabaron por malos tratos y cambios de vida o se aliaron al conquistador, pero no los apaches; así que poco a poco, apache significó enemigo irreconciliable del español, el que impedía la prosperidad de los establecimien-

tos de la frontera. Y visto así los españoles creían tener dispensados o justificados todos los desmanes y abusos que cometían contra la apachería, aun los literarios. La frontera india infundía general temor, era la tierra de guerra viva y donde, en demérito de las disposiciones del rey, los españoles hicieron frecuentes los crueles castigos corporales, la deportación y la esclavitud de los indios. De esa situación real el paso a los decires y exageraciones fue fácil. El ejemplo más notable a este respecto es el de fray Vicente Santa María, lector de teología en el convento de Valladolid de Michoacán, quien, por encargo de los hijos del conde de Sierra Gorda, don Josef Escandón, escribió una *Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y costa del Seno Mexicano,* hacia 1789, y sin tener en realidad porqué, se ocupó de los comanches y apaches.

Las ideas cristianas sobre el indio de fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga o Bartolomé de las Casas no son ya las que influyeron en el pensamiento de Santa María. Más bien parece haberse inspirado en Buffon, el abate Raynal o Cornelio de Pauw. Dice, como introducción general a su *Relación:* "Desde muchos siglos anteriores al descubrimiento de las Américas, es necesario creer que estas regiones de la costa oriental estaban habitadas de hombres que brutalmente se propagaban y mataban casi a un tiempo mismo; que entre sí se comunicaban de un modo cerril y salvaje; que descubiertos y conocidos por el mundo culto, han añadido a los conocimientos generales el teorema, que hasta estos tiempos solía controvertirse, de que el hombre no es otra cosa en su constitución civil y natural, sino lo que hereda de sus padres, y en una palabra, es necesario confesar, porque ya es cosa sabida, que en este Nuevo Mundo y en sus Provincias Internas se propagaron y aun se propagan hombres cuya historia no puede extenderse sin que la especie humana no se sonroje y humille, mirando el caos de desgracias hasta donde puede ser precipitada, y la abominable multitud de flaquezas de que es susceptible".

Refiriéndose ya en particular a los comanches y apaches, dice: "Desde el río del Norte hasta la raya de la provincia

de Texas y mucho más adentro, se extienden las naciones comanche y apache, que son las más numerosas y guerreras que se conocen en todas estas provincias. Una y otra, así como la de Olive, dan indicios de que su modo de vivir no es tan grosero como el de los demás, pero no así en hacerse la guerra, que es de lo más bárbaro que jamás se ha visto, especialmente cuando alguna hace prisioneros a sus rivales y con la muerte de éstos celebra su triunfo, como adelante diremos. Todos ellos se visten de pieles de cíbolo muy bien curtidas y labradas por ellos mismos. Se alojan en tiendas de campaña aderezadas de las mismas pieles y con ellas y con su armamento, que a más del arco y flecha es también la escopeta y el chuzo, andan siempre vagando o buscándose mutuamente para destrozarse, o en pos de la cíbola, que en millares se les presenta para la caza, o acercándose a los presidios y fortificaciones de los españoles, para ver la ocasión que se presenta a sus correrías."

Hasta aquí, sólo hay diferencia, digamos, de estilo e intención en la descripción de Santa María y las anteriores que conocemos. Pero, en "el más adelante", cuando hace la descripción de los mitotes y bailes de otros indios y los compara con los de los apaches se inflama su imaginación y llega a extremos de leyenda. Explica que "el mitote, como hemos dicho, de los indios de la colonia [del Nuevo Santander] es inconcusamente de lo más horroroso y lúgubre, que indica sin equivocación, cuál es y cuánta la barbarie de estos infelices; pero el de los comanches y apaches, deja atrás con muchas ventajas, no sólo a éste, sino a cuantos sacrificios gentílicos y bárbaros se han visto en el mundo. Congregados ellos solos, porque su número es bastante y a nadie necesitan, en un lugar el más retirado del monte, aderezan allí los preparativos de su embriaguez y demás para su festejo. Encienden su hoguera en los propios términos, y la carne que tiene que servirles para el ambigú es uno, dos o más indios de los que una a otra nación se han hecho prisioneros. Éstos están vivos, atados de pies y manos y puestos a la larga, boca arriba y a un lado de la lumbre; son el objeto de la monstruosidad de su fiesta. Para disponer mejor y suavizar la

carne de estos desventurados, les frotan todo el cuerpo con cardos y pieles humedecidas hasta hacerles verter la sangre por todas partes. Preparado así este manjar tan horrible y más que brutal, se ordenan los danzarines en su fila y círculo alrededor de la hoguera y de la víctima. Uno a uno y de cuando en cuando, saliéndose del orden del baile, se acercan a los miserables prisioneros y con los dientes les arrancan a pedazos la carne, que palpitando aun y medio viva la arriman con los pies a la lumbre hasta que, dejando de palpitar, se medio asa: entonces vuelven a ella para masticarla y echarla a su estómago antropófago, cruel y más que inhumano. Cuidan, al mismo tiempo, de arrancar los pedazos de las partes más carnosas, en que no peligre la vida, como también el no tocar las arterias, para que el paciente no se desangre en lo pronto, hasta que ya descarnado todo el cuerpo y raído hasta los huesos, se acercan los viejos y las viejas a raerle con lentitud las entrañas y quitarle la vida. Suelen también dejar para la noche siguiente la consumación de la obra y entretanto, aplican a los infelices en las heridas y bocados que les han sacado de la carne, carbón molido y ceniza caliente, observándolos de continuo para que no acaben, sin que tengan parte en su muerte los viejos y las viejas".

Al terminar de leer esta horrible e inverosímil descripción, el lector se pregunta, ¿pero qué es lo que ha sucedido? De repente los comanches y apaches se han convertido, de peligrosos indios bravos de guerra en antropófagos, en caníbales, en los seres más abyectos y sanguinarios de los dominios españoles. ¡No es posible! ¡Fray Vicente de Santa María debe haberse dejado llevar por el odio de la época a los apaches, o por su imaginación o *pathos* literario hasta la mayor exageración! Ninguna descripción, relato o informe anterior o posterior, y son muchísimos los que hay, refiere que los comanches y apaches comieran la carne de sus enemigos. Si así hubiera sido, desde buen principio el rey no sólo hubiera permitido, sino ordenado, la guerra a muerte de los apaches. Realmente levantar ese falso testimonio a los "belicosos, briosos y ardidosos apaches" de fray Alonso de Benavides es asumir una responsabilidad histórica considerable.

Pero ¿de dónde sacó Santa María tan espeluznante descripción? ¿Lo vio?, ¿se lo contaron? Por lo que hasta ahora han averiguado algunos historiadores, el franciscano no pasó en sus andanzas de las fronteras de la colonia del Nuevo Santander y en su *Relación* no cita nadie de quien hubiera podido obtener esa información. Las ilustraciones que representan los mitotes y bailes que originalmente acompañaron a la *Relación* y que últimamente han sido reproducidas en el libro del licenciado Ernesto de la Torre despiertan una vaga memoria de dibujos vistos en otras obras. ¿Se parecen a los seres entre humanos y míticos dibujados en el siglo XVI, que se creía habitaban al otro lado del mar tenebroso?, ¿o a los californianos del siglo XVIII que representaron los jesuitas? Pagazartundua ilustra su mapa del Septentrión, de fines del siglo XVIII con dibujos de apaches que en nada se parecen a los de fray Vicente. Ya he dicho que el pensamiento de Santa María me parecía inspirado en autores franceses dieciochescos, críticos del gobierno y la cultura españoles, y ciertamente Santa María cita a de Pauw y a Buffon. El profesor Lemoine, en estudio reciente, llama a Santa María "criollo ilustrado" y explica que estuvo fuertemente comprometido con el movimiento de independencia en Nueva España. ¿Qué ideas había en el pensamiento del franciscano que lo llevaron a decir que apaches y comanches eran antropófagos? ¿Con qué objeto condenó a unas tribus a quienes la Corona española se empeñaba en hacer justicia? Quizá nociones sobre raza, cultura y política que entonces se discutían y que con el correr de los años se fueron precisando, y un temperamento inquieto y mercurial que lo inclinaba a llamar la atención.

Manuel Orozco y Berra, en su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México,* publicada en 1864, termina su capítulo sobre las tribus del norte con estas palabras: "Casi en nuestros días, la última tribu que ha invadido la frontera norte de México es la de los apaches. Sus hordas feroces están derramadas sobre un espacio inmenso: salvajes, rapaces, sanguinarios, sin domicilio fijo, son el terror de los establecimientos de los blancos, llevando al centro de los fronterizos la desolación y el exterminio. Ellos son el tipo de los pueblos

primitivos en el estado de barbarie y la protesta viva contra la raza blanca invasora del país."

Un siglo y dos años después, otro historiador de las Provincias Internas resume el proceso de penetración hacia el norte con esta fría reflexión: "A medida que avanzaba más la civilización cristiana se rebelaban nuevas naciones: los chichimecas en el siglo XVI, los tobozos, tepehuanes y tarahumaras en el XVII y los apaches en el XVIII y XIX. Al vencer a una nación, empezaba su decadencia que culminaba en su absorción por otra o en su extinción por degeneración. Pocas son las razas que perduraron y éstas con grave merma en su número y sin asimilarse todavía a la cultura occidental."

Ante tan impersonales y dialécticas conclusiones, quizá podamos perdonar a Vicente Santa María, que, al fin y al cabo, contribuyó con sus apasionados prejuicios y fogosidad a que no olvidáramos del todo al apache y su leyenda.

Este libro se terminó de imprimir en
octubre de 1991 en los talleres de
Consorcio Editorial Comunicación,
Cuauhtémoc 76, Coyoacán, 04340 México, D.F.
Se tiraron 1 000 ejemplares más
sobrantes para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.

1941
CENTRO
DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS
1991

El presente volumen contiene una compilación de artículos sobre diversos temas históricos publicados originalmente en la revista *Historia Mexicana*. Esta compilación, al igual que las comprendidas en otros volúmenes de la serie *Lecturas de Historia Mexicana*, es una de las varias publicaciones editadas para conmemorar los cincuenta años del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y contribuirá sin duda a difundir entre los interesados un valioso material que de otro modo tal vez escaparía a su atención. Los artículos que aparecen en este volumen corresponden a Pedro Carrasco, "La trans formación de la cultura indígena durante la colonia"; Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570"; Kevin Gosner, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)"; Danièle Dehouve, "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)"; Nancy M. Farriss, "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial"; Robert J. Knowlton, "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX"; Donald J. Fraser, "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872"; Marie-Areti Hers, "Los coras en la época de la expulsión jesuita", y María del Carmen Velázquez, "Los apaches y su leyenda".

EL COLEGIO DE MÉXICO